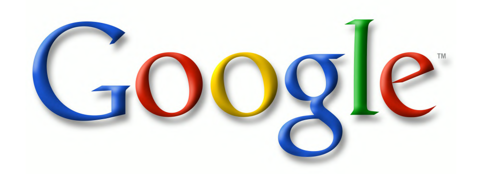



SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV·ANG
VE
RI
TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



FOR TX

S

229

DIE SOZIALE FRAGE
IM LICHTE DER PHILOSOPHIE

VORLESUNGEN
ÜBER SOZIALPHILOSOPHIE
UND IHRE GESCHICHTE

VON

DR. LUDWIG STEIN
Ord. Professor der Philosophie an der Universität Bern

ZWEITE
VERBESSERTE AUFLAGE



STUTTGART
VERLAG VON FERDINAND ENKE
1903

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

HERBERT SPENCER

GEWIDMET.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Um eine verkürzte, nicht um eine erweiterte Auflage handelt es sich. Als die erste Auflage dieses Werkes nach etwa fünf Jahren vergriffen war, stand ich vor der Wahl, entweder ein völlig anderes Buch über den gleichen Gegenstand zu schreiben, oder durch Verzicht auf kritische Auseinandersetzungen und umfängliche Literaturangaben so herzhafte Striche vorzunehmen, dass die zweite Auflage handlicher ausfallen könnte als ihre allzu behäbig geratene Vorgängerin. Wissenschaftliche Erwägungen hielten den praktischen Bedenken lange die Wage. Da es der deutschen Literatur an einer umfassenden Darstellung der Soziologie oder richtiger Sozialphilosophie immer noch gebricht, so hätten sich die vorliegenden „Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte“ durch andersartige Gruppierung, durch schulmässigere Zusammenfassung und Einkleidung des Stoffes vielleicht zu einer systemgerechten Darstellung der Sozialphilosophie um- und ausgestalten lassen. Andererseits konnte ich mir nicht verhehlen, dass die Vorlesungsform, die ich gewählt hatte, manche zwar abstösst, andere Kreise aber offenbar anzieht, da „die soziale Frage im Lichte der Philosophie“, wenn vielleicht auch nicht infolge, so doch sicherlich t r o t z ihrer Vorlesungsform ihren Leserkreis gefunden haben muss. Denn die im Jahre 1899 (ohne Wissen und Willen des Autors und des Verlegers) in Moskau, wie ich höre, in 3000 Exemplaren aufgelegte russische Uebersetzung des Buches, sowie die im Jahre 1900 bei Felix Alcan in Paris in der Bibliothèque de philosophie contemporaine erschienene autorisierte Uebersetzung seines systematischen Teiles (unter dem Titel: La question

sociale au point de vue philosophique) haben den Absatz der deutschen Auflage nicht zu beeinträchtigen vermocht. Und so entschloss ich mich denn, im Einverständnis mit dem Herrn Verleger, die Vorlesungsform, die sich nun einmal eingebürgert und die dem Buche vielleicht den Stempel der persönlichen Note aufgedrückt hat, beizubehalten, manches rednerische Beiwerk aber, das in Zeit und Stimmung, in Leben und Farbe des mündlichen Vortrags einst begründet sein mochte, aber jetzt etwas überholt und abgeblasst erschien, geräuschlos fallen zu lassen.

Eine systematische Darstellung der Sozialphilosophie, wie sie zuletzt etwa Lester F. Ward, Pure Sociology, 1903, in Angriff genommen hat, wird nicht zu lange auf sich warten lassen, wenn es mir erst gelungen sein wird, über eine Reihe sozialphilosophischer Einzelprobleme, insbesondere über das der „Autorität", völlig ins reine zu kommen. Weitere Versuche zur Lösung solcher Einzelfragen findet man in meiner Sammlung „An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie", Tübingen, Mohr, 1899 (Essay X—XX, S. 167—415), sowie in den letzten 10 Essays meiner bevorstehenden Veröffentlichung „Der Sinn des Daseins", welche im Herbst 1903 bei J. C. B. Mohr in Tübingen erscheinen wird. In den genannten Publikationen fand ich Gelegenheit, Fragen, die, der Anlage und Oekonomie dieses Buches entsprechend, nur flüchtig gestreift werden konnten, einlässlicher zu erörtern. Man wird seines Ortes jeweilige Verweisungen auf die Titel jener Einzeluntersuchungen finden.

Die erste Auflage des vorliegenden Werkes werden einzelne Interessenten immer noch heranzuziehen haben, wenn ihnen die Literaturnachweise der zweiten nicht genügen sollten. In grossen Zügen habe ich nämlich das Prinzip befolgt, ältere Literatur namentlich dort auszumerzen, wo jüngere vorhanden war, in welcher man Orientierung und Rückverweisung auf Vorgänger findet. Die zweite Vorlesung — „der gegenwärtige Stand der Soziologie und die soziale Frage" — bietet eine Literaturübersicht vom Standpunkte unserer gegenwärtigen Erkenntnis aus. Erscheinungen des Jahres 1903 sind, soweit sie mir zugänglich waren, während der Korrektur berücksichtigt worden. Die Abschnitte über katholische, spanische und ungarische Soziologie sind neu eingefügt; der Ueberblick über die russische Literatur ist völlig umgearbeitet. Erschöpfende Vollzähligkeit ist nirgends angestrebt. Was mir aber irgend zugänglich war, besonders auch das reiche Material der französischen, englischen und italienischen Fachzeitschriften, hat in den literarischen

Nachweisungen, die sich bis in den Juli 1903 erstrecken, tunlichst Berücksichtigung gefunden.

Den Kritikern der ersten Auflage dieses Werkes bin ich durchweg zu grossem Danke verpflichtet. Winke und Ratschläge, die mir in der wohlwollendsten Weise für die zweite Auflage von mehreren Seiten erteilt worden sind, wird man beherzigt und dankbar verwertet finden. Der behandelte Stoff ist seiner Natur nach so heikel und die unerlässliche Stellungnahme zu politischen Fragen, welche augenblicklich im Mittelpunkte des öffentlichen Interesses stehen, so verfänglich, dass ich nur mit hoher Befriedigung von der vornehmen und gerechten Art zu sprechen vermag, in welcher sich die zahlreichen Kritiker mit meinem Buche, sei es zustimmend, sei es polemisch, auseinandergesetzt haben. Mein sozialer Optimismus fand Nahrung und Stärkung in der mir aus diesen Kritiken erwachsenen Ueberzeugung, dass eine Verständigung über die wesentlichsten und einschneidendsten sozialen Fragen der Gegenwart unter Einsichtigen wohl zu erzielen ist, wenn nur der gute Wille sich einstellt. Where is a will, there is a way. Wir glauben in jenem Rechtssozialismus, den wir hier vertreten, den gangbarsten Weg gefunden und aufgedeckt zu haben. Möchten sich die führenden Männer von links und rechts dazu entschliessen, diesen Weg zu erproben, und, wenn er sich, wie wir zuversichtlich glauben, bewährt, ernstlich zu betreten.

Die zweite Auflage dieses Werkes habe ich Herbert Spencer gewidmet, dessen Werken ich reiche Förderung verdanke. In grundsätzlichen und methodologischen Fragen gehen wir vielfach auseinander, wie dies Herbert Spencer aus zwei Abhandlungen über seine Weltanschauung, die ich vor Jahresfrist veröffentlicht habe — sie erscheinen demnächst in der bereits angekündigten Sammlung „Der Sinn des Daseins“ — ersehen konnte. Der abweichende Standpunkt, den ich in einschneidenden Fragen Spencer gegenüber einnehmen musste, hat den ehrwürdigen Greis — Herbert Spencer ist 83 Jahre alt — nicht gehindert, meiner Darstellung seiner Philosophie rückhaltlose Anerkennung zu zollen.

Längst war der Wunsch in mir rege, Herbert Spencer durch die Widmung dieses Buches den Tribut tiefer Verehrung und Dankbarkeit für alle Anregungen, die ich aus seinen Werken geschöpft, zu entrichten; aber ich trug Bedenken, mich ihm mit dieser Anfrage zu nahen, da er im IV. Teil seiner Soziologie, der „Herrschaft des Zeremoniells“, der-

artige Aeusserlichkeiten gleich Titeln und Orden höchst abfällig beurteilt. Auf eine zaghafte Anfrage erhielt ich indes am 12. Juli 1903 zu meiner grossen Genugtuung folgende Antwort: „The objection I have to titles derived from learned bodies and governments, does not extend to such distinctions as those implied by your request. I have therefore pleasure in accepting your proposed dedication."

Bern, 20. Juli 1903.

Ludwig Stein.

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens.

Zweiter Abschnitt. Umriss einer Geschichte der Sozialphilosophie.

Dritter Abschnitt. Grundzüge eines Systems der Sozialphilosophie.

Erste Vorlesung.

Die soziale Frage als Problem der Philosophie.

Heinrich v. Sybel hat im Januar 1895, kurz vor seinem Hinscheiden, die denkwürdigen Worte niedergeschrieben: „Eine fruchtbare Behandlung der sozialen Frage wird nur demjenigen gelingen, der sie mit der Erkenntnis der Unlösbarkeit des Problems beginnt." Nur Prophetengeister oder Apostelnaturen können sich bei der unendlichen Kompliziertheit jenes Problems, welches uns heute in der Form des abkürzenden Schlagworts „die soziale Frage" aus allen Richtungen der Windrose entgegentönt, der berauschenden Zuversicht hingeben, als gäbe es eine glückliche, entscheidende Formel, dieses verwickelten Problems endgültig Herr zu werden. Nüchterne Denker hingegen, welche die nervöse Unrast und gedankliche Zerfahrenheit des heutigen Individuums sorgenvollen Blickes erspäht haben, vermögen an die Möglichkeit einer erlösenden, alle obschwebenden soziologischen Fragen endgültig bannenden sozialen Menschheitsformel ebensowenig zu glauben, wie an die jener Weltformel, die einst einem Laplace, Claude Bernard u. a. traumhaft vorgeschwebt hat. In Wirklichkeit gibt es eben nicht etwa eine „soziale Frage", sondern ein recht erkleckliches Bündel von sozialen Fragen [1]). Freilich denkt man gemeiniglich, wenn von der „sozialen Frage" die Rede ist, zunächst an ihre ökonomische Seite. Man sollte indes nicht übersehen, dass sie neben der ökonomischen noch religiöse, ethische, pädagogische, rechtsphilosophische und ästhetische Seiten hat, welche die endgültige Lösung der Frage ungemein komplizieren und eben damit verunmöglichen. Die Zeiten sind wohl für immer vorbei, in denen ein einziger begnadeter Mensch das Schlagwort für Jahrhunderte fand. Heute müssen vielmehr ganze Generationen mit ihren besten Köpfen auf den Plan treten, um in gemeinsamer intensiver Denkarbeit an der schrittweisen Lösung der uns umdräuenden sozialen Probleme mitzuwirken. Aus allen Wissenschaften und Künsten müssen wir das Material zur Beantwortung der unzähligen uns umschwirrenden sozialen Fragen herbeischaffen.

Das zur Neige gehende 18. Jahrhundert hatte, wie bekannt, als Gedankensumme jenes Zeitalters den Liberalismus aus sich erzeugt, der

[1]) Aehnlich G. Schönberg und Wilhelm Roscher; vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland, S. 1048.

die künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen nicht minder als die sozialen Strömungen dieser mächtig gärenden Zeit beherrschte. Ein beträchtlicher Teil der Kulturarbeit unseres Jahrhunderts ist nun zunächst daran gewendet worden, die etwas nebelhaften, vielfach chaotisch durcheinanderwogenden Ideen des französischen Liberalismus abklären und ausreifen zu lassen, sodann aber auch daran, die bewährten und eben darum fast allgemein gebilligten Forderungen desselben in Recht und Sitte zu verwirklichen. Und so hat sich denn im westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreise der berechtigte Kern desjenigen, was die französische Revolution angestrebt hat, inzwischen fast durchweg zum Gesetz oder doch zur Sitte verdichtet.

Die herkömmliche Bluttaufe, wie sie in der Weltgeschichte jeder gewaltigen, einschneidenden politischen Bewegung voranzugehen und ihr gleichsam die Weihe zu verleihen pflegt, hat der Sozialismus[1]) noch nicht empfangen, und doch hat dessen Kerngedanke in den letzten Jahrzehnten beachtenswerte, zur ernsten Prüfung herausfordernde Fortschritte gemacht. Bei schärferer Beobachtung hat es den Anschein, als ob sich vor unseren Augen eine stille, unblutige Revolution vollzöge, deren Strebensziel darauf hinausläuft, an die Stelle des verblassenden Liberalismus eine neue Heilsbotschaft in der Form sozialer Ideale zu setzen. Das Losungswort der politischen Freiheit, das die Männer des 18. Jahrhunderts elektrisierte, soll jetzt, nachdem jene errungen, durch das der ökonomischen Gleichheit ersetzt werden.

Allerdings bekundet die Art der Kampfmittel einen erheblichen Fortschritt im Sinne des humanen Gedankens. Die Revolution des Liberalismus stand unter dem Zeichen der Erfindung von Berthold Schwarz, die soziale vollzieht sich minder geräuschvoll unter dem der Erfindung Gutenbergs. Dort floss das Blut in Strömen, hier zunächst nur Tinte und Druckerschwärze. Der schwarze Saft scheint indes an Radikalismus der Wirkung den roten noch zu überbieten. Während man nämlich mit diesem zwar obsiegen, aber nicht überzeugen kann, so vermag man durch jenen vermittels der überzeugenden Kraft der Argumente zu triumphieren. Die spitze Feder ist an die Stelle des scharfen Dolches getreten, wie er früher vielfach die Gegensätze auszugleichen hatte.

Dass sich aber heute in Wirklichkeit gewaltige Gedankenumwälzungen ohne Blutvergiessen vollziehen können, wird niemand verkennen dürfen, der die Zeichen unserer bewegten Zeit zu deuten versteht. Noch ist nämlich kein Kanonenschuss für oder gegen den deutschen Sozialismus

---

[1]) Das Schlagwort „Sozialismus“ stammt von Pierre Leroux. Popularisiert hat es zuerst Louis Reybaud, Etudes sur les Réformateurs contemporains. Eine Untersuchung des Begriffs „sozial“ und seiner Hauptanwendungen bietet K. Wasserrab, Sozialwissenschaft und soziale Frage, Leipzig 1900, S. 29.

gefallen, und schon durchschwirrt dieses Stichwort alle Stände in Deutschland. Selbst im Vorstellungskreise der Hochmögenden und Meistbesitzenden hat das Schlagwort Sozialismus, vor wenigen Jahren noch verpönt und geächtet, in jüngster Zeit an Schrecknissen erheblich eingebüsst.

Die „soziale Frage" hat seit einem Menschenalter folgende Wandlungen in der Wertung führender Kreise durchgemacht. Vor drei Jahrzehnten etwa, nach dem deutsch-französischen Kriege, als sich die Sozialdemokratie zu sammeln, als Partei zu fühlen und zu organisieren begann, da empfand „man" nur einen gelinden Schauder oder ein geheimes Grauen vor dem Unaussprechlichen, Undefinierbaren und eben darum Unheimlichen. Man hatte das dumpfe Gefühl, vor einem politischen Mysterium zu stehen, und war durchweg auf explosive Gewaltsamkeiten und unerhörte Zuckungen des Gesellschaftskörpers gefasst. In die Nähe des feuerspeienden Berges wagte sich kein Unbeteiligter. In „guter Gesellschaft" wurde das Wort „Sozialismus" gemieden, und jeder Sozialist wurde als ein gesellschaftlich Mistelsüchtiger, gleichsam als politischer „armer Heinrich" gebrandmarkt und unbesehen in gesellschaftlichen Bann getan. „Anrüchiger Mensch" und „Sozialist" waren da noch so gut wie Synonyme. Das Gespenst der Pariser Kommunards wirkte schreckenerregend nach. Und so galt es als Unglimpf, „Sozialist" gescholten zu werden, ähnlich etwa wie Sansculotte oder Geuse von Hause aus Unnamen waren.

Als die Sansculotten und Geusen aber sieghaft wurden, da verwandelten sich die ehemaligen Un- und Spottnamen in Ehrentitel. Als die befürchtete Eruption des sozialen Kraters ausblieb, der angekündigte grosse „Kladderadatsch" sich immer mehr verzögerte und von seinen Verfechtern nur noch in ein utopisches Plusquamfuturum gerückt wurde, da verlor die Bezeichnung „Sozialist" von Tag zu Tag ihren giftigen Stachel. Als vollends der deutsche Kaiser die internationale Arbeiterschutzkonferenz einberief (1890) und der regierende Papst Leo XIII. seine sozialistisch angehauchte Enzyklika „rerum novarum" in die Welt schleuderte (1891), da war der über der Bezeichnung „Sozialist" lagernde Bann endgültig gebrochen. „Bettler und Hosenlose" verwandeln sich erfahrungsgemäss in dem Augenblicke in heroische Ruhmesbezeichnungen, da sie zu Macht gelangen und die öffentliche Meinung zur Anerkennung ihres Daseinsrechtes zwingen. Das Wort „Proletarier", ehedem, schon von den Römern her, eine wegwerfende Benennung, empfängt die gesellschaftliche Weihe — es wird sozial geadelt. Der ehemalige Schimpfname „Sozialist" verwandelt sich in vergleichsweise kurzer Frist in einen übereifrig umworbenen Orden. Was bisher verachteter Fetzen war, wird zur begehrten Kokarde, sobald die soziale Sanktion die „Umwertung" des Begriffes und Wortes „Sozialismus" vollzogen hat. Und

so erleben wir denn in der Mitte der Neunzigerjahre des verflossenen Jahrhunderts einen förmlichen Sturmlauf im Gunstbuhlen um den Sozialismus. Es wimmelt von politischen Fahnenflüchtigen aller Farben und Grade. Jeder möchte das neue politische Ordensband in sein Knopfloch stecken. Gibt der deutsche Kaiser die Parole aus: „Sozial wollen wir alle sein“, so hat „jeder“ den Ehrgeiz, „alle“ nicht bloss zu sein, sondern auch entsprechend zu markieren. Ein jugendlicher Taumel ergreift besonders die Unausgegorenen und intellektuell Halbwüchsigen aus allen Lagern und Parteien. Das „umgewertete“ Stich- und Schlagwort der Zeit wirkt, nach den Gesetzen der politischen Massennachahmung, berauschend zuerst, sodann hypnotisierend. Ein Orkan der Begeisterung für den Sozialismus rast über die gesamte Jugend unseres Kulturkreises mit unwiderstehlicher Gewalt dahin, und der Sozialismus selbst verfällt dabei dem fürchterlichsten aller Schicksale — er wird Mode.

Jede Mode unterliegt dem Rhythmus eines wallenden und wogenden Auf und Ab. Sie setzt bei den Matadoren des Geschmacks ein, verflacht und vergröbert sich in den nachäffenden Mittelschichten, bis endlich die geschmacklich am tiefsten stehenden Volksklassen sich der Mode durch entstellende Zerrbilder bemächtigen und eben damit ihr Schicksal vorerst besiegeln. Nach einer Generation etwa beginnt dann der Tanz von neuem. Vor einem Jahrzehnt nun war der Sozialismus zur politischen Mode geworden. Der Gefühlswert dieses Schlagwortes wirkte da geradezu faszinierend. Den nunmehr schmückend gewordenen Beinamen „sozial“ lässt sich keine politische Richtung und keine Konfession mehr entgehen. Sozialaristokratie, Sozialnationalismus, Sozialliberalismus lauten jene Wort- und Begriffsverkuppelungen, welche die politischen Bastardgebilde ins Unübersehbare vermehren und bis zum Grotesken steigern. Dem katholischen Sozialismus [1]) (Ketteler, Lavigerie, Gibbons, Manning) folgt der protestantische (Stöcker), und unter dem Banne des englisch-amerikanischen Schwitzsystems in London und Neuyork ein jüdischer Sozialismus.

Wie die Parteien und Konfessionen, so werden nach und nach auch Berufe und Stände von dieser Bewegung ergriffen und fortgerissen. Alle Künste und Wissenschaften wollen jetzt mit sozialem Oel gesalbt sein. Die Poesie erhebt den vierten Stand mit Vorliebe zum dichterischen Vorwurf. Sudermann entdeckt in der „Ehre“ das Hinterhaus. Hauptmann schafft in den „Webern“ das soziale Drama. Maler und Bildhauer wetteifern in der künstlerischen Darstellung des Arbeiterelends. Die „soziale Frage“ steht im Mittelpunkte wie des künstlerischen, so auch des wissenschaftlichen Interesses. Die Zahl der Werke, welche von juristischer, nationalökonomischer, philosophischer und naturwissen-

[1]) Ueber den katholischen Sozialismus s. Edm. Villey, Le socialisme contemporain, 1895, p. 137; Cyr. van Overbergh, Revue Néo-Scolastique, 1900, p. 179 ff.

schaftlicher Seite dieser Frage gewidmet werden, schwillt in den Neunzigerjahren des verflossenen Jahrhunderts lawinenartig an. Dutzende von Autoren schmettern ihr beglücktes und verzücktes Heureka über die endlich gelungene Lösung der „sozialen Frage" in die Welt hinein und sind durchaus gewillt, wie weiland Pythagoras zur Verherrlichung des von ihm gefundenen Lehrsatzes Hekatomben zu opfern. Nur wählen sie dazu in Ermanglung lebendigen Schlachtmaterials figürliche Ochsen — sie schlachten hundert Systeme ab. Jeder vermeintliche Gesellschaftsretter zermalmt zunächst alle seine Vorgänger und Mitstrebenden mit kritischen Keulenschlägen, bevor er die eigene Lösung zu Gehör bringt. Der Titane Kronos hat's nicht anders gehalten. Vor der Geburt des Zeus wurden alle Kinder verschlungen. Jeder Gesellschaftsretter hält sich für den sozialen Kronos und deshalb schluckt er zunächst alle seine Vorgänger, um für das eigene liebe Dasein ungehindert Spielraum zu gewinnen — nach dem alten und bewährten Usurpatorenrezept: ôte toi de là, que je m'y mette!

Die politische Mode ist indes augenblicklich im Umschlagen begriffen. Mit dem einsetzenden Jahrhundert war der Höhepunkt des sozialistischen Enthusiasmus erreicht, um bald darauf überschritten zu werden. Unsere Zeit huldigt einem Fanatismus der Raschlebigkeit. Wir reisen heute auch geistig nur noch in Blitzzügen. Wozu frühere Geschlechter Jahrzehnte brauchten, das erleben wir in Monaten.

Das Schäferidyll des behaglichen Einschlürfens und geruhsamen Verdauens literarischer Richtungen, künstlerischer Strömungen und politischer Bewegungen ist für immer dahin. Wir gieren nach Abwechslung; wir schlemmen und prassen mit Errungenschaften, aber geizen mit der Zeit; wir reagieren nur noch auf wilde Reize und prickelnde Sensationen, weil unser Magen überladen, unser Gaumen abgestumpft, unsere Geschmacksnerven gegen das wohltätige Hausbrot des Alltags unempfindlich geworden sind. Diese nervöse Unrast unseres Daseins, diese kaleidoskopartige Buntheit unseres inneren Erlebens mag man immerhin vom Standpunkte der sozialen Hygiene beklagen — aber ändern kann man es nicht. Dampf und Elektrizität, Telegraphen- und Telephondrähte haben unser ganzes Zentralnervensystem revolutioniert. Unsere sensiblen Leitungsbahnen und Ganglienknoten erzittern und vibrieren unausgesetzt unter der Wucht der auf sie stündlich, ja minutlich einstürmenden Eindrücke. Unsere Nervenstränge sind dem rasenden Galoppmarsch auf den Schienensträngen noch nicht ganz angepasst. Daher unser Abwechslungsbedürfnis, unser Neuigkeitskitzel, unsere Erlebenslüsternheit, wenn wir gleich wissen, dass unser Begehren durch Erfüllung nicht etwa gestillt, sondern im Gegenteil nur noch mehr aufgestachelt und immer gewaltsamer herausgepeitscht wird. Das alles mag unsinnig, vernichtend, verwüstend sein — leider ist es zugleich Tatsache, brutale, peinvolle, aber

unabwendbare Tatsache, ein unentrinnbares gesellschaftliches Fatum. Wer mit dieser Tatsache rechnet und sich recht und schlecht mit ihr abfindet, dem gelingt zwar nicht alles; aber wer ohne oder gar gegen diese Tatsache seinen Kalkül aufbaut, geht immer zu Grunde.

Wer uns heute etwas Eindrucksvolles sagen will, etwas Granitenes, Marksteinhaftes, der muss es zur rechten Zeit und mit rechtem Wort tun. Verpasst er den günstigen Augenblick oder vergreift er sich im Ausdruck, dann ist es um seine Wirkung geschehen. Mehr denn je heisst es heute: carpe diem. Nütze ihn im Zenith, im Sonnenglanz, nicht in verlöschender Abenddämmerung, im verglimmenden Zwielicht. Was vor einem Jahrzehnt noch gepackt, gezündet, elektrisiert hat, weil es den Nerv der Zeit traf, das kann heute schon wirkungslos verhallen und klanglos verpuffen.

Die sozialistische Flutwelle, welche vor einem Jahrzehnt alle Dämme der Traditionen und Vorurteile mit stürmender Gewalt durchbrach, ist heute schon merklich abgeflaut und offensichtlich im Verebben begriffen. Viel Meerschlamm und Seetang ist zurückgeblieben, aber gross auch ist das Mass des Errungenen. Der Sozialismus ist eine politische Macht geworden, mit welcher jede Regierung und jede Partei ernstlich zu rechnen haben. Wer diesen politischen Faktor aus unserem öffentlichen Leben heute noch als quantité négligeable ausschalten oder in seinen Berechnungen vernachlässigen wollte, würde Gefahr laufen, nicht mehr ernst genommen zu werden.

Diesen unerhörten Erfolg, den die Sozialdemokratie in einem Menschenalter ohne Schwertschlag darin errungen hat, dass sie eine vor kurzem noch verfemte und geächtete Sekte in eine geschlossene, allenthalben respektierte und als ebenbürtig anerkannte politische Partei umgewandelt hat, verdankt sie natürlich nicht ihren Uebertreibungen, sondern ihren Anpassungen. Im spöttischen Jargon der Gegner sagt man der Sozialdemokratie nach, sie habe sich „geschält", „gehäutet", „gemausert" — in Wirklichkeit hat sie nur gelernt. Sie hat in demselben Masse, wie sie vermöge ihrer Ueberzahl befähigt und darum berufen war, an den wirklichen Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens werktätigen Anteil zu nehmen, sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass das Leben selbst stärker, verwickelter, eigensinniger ist, als seine Theoretiker sich träumen lassen. Nicht nur in den schmucken Kabinetts der Diplomaten gibt es nämlich „grüne Tische", sondern auch in den prunklosen Dachkämmerchen sozialistischer Theoretiker. Ihr grüner Tisch heisst: Utopismus. Und wir nennen heute jeden einen Utopisten, der dem ungeschichtlichen Traume nachhängt, Gesellschaft und Staat seien Kunstprodukte und nicht vielmehr Naturprodukte. Dass man das Privateigentum, auch an Gebrauchsgegenständen, radikal abschaffen und einen „neuen Staat" machen könne, glaubt heute kein Mensch mehr. Das sind Ammenmärchen aus

der Kinderstube der werdenden Sozialwissenschaften. Das passte leidlich in die vertrauensselige Bellamy-Hertzka-Periode, wo man in überquellendem Enthusiasmus dem politischen Kinderglauben anhing, Staaten werden wie Säuglinge vom Storch gebracht. Diese Zeiten sind für immer vorbei. Wir kennen heute die Anatomie und Physiologie der Staaten. Die Geheimnisse des sozialen Werdeganges liegen entschleiert vor unseren Augen. Wer uns heute noch zumutet, Rezepte für die künstliche Herstellung eines Staates wissenschaftlich zu diskutieren, dem messen wir nicht mehr Glauben bei, als jenen Freibeutern der Wissenschaft, welche den Stein der Weisen entdeckt, die Quadratur des Zirkels konstruiert, das Perpetuum mobile gefunden und den Homunkulus präpariert zu haben vorgeben. Ein Kunststaat, der am Schreibtisch ersonnen, erdichtet, erklügelt ist, hat für uns nur noch den Wert eines sozialen Homunkulus, im günstigsten Falle den einer soziologischen Begriffsdichtung.

Uebrigens haben sich vorgeschrittene Staatswesen sogar dazu herbeigelassen, mit sozialistischen Ideen und Parteien zu paktieren. In Frankreich bilden die Sozialisten die Stütze der republikanischen Regierung, und der sozialistische Minister Millerand hielt sich ohne merklichen Schaden für die Staatsautorität länger an der Macht, als es sonst französischen Ministern beschieden zu sein pflegt[1]). Staatssozialistische Experimente werden selbst von angesehenen, gut konservativen Parteien befürwortet. Die ganze neuere Gesetzgebung verrät die Tendenz, berechtigten Forderungen des Sozialismus im Rahmen der gegenwärtigen Rechts- und Gesellschaftsordnung möglichst weit entgegen zu kommen. Der Staatssozialismus hat heute bereits tiefere Wurzeln geschlagen, als man gemeiniglich anzunehmen geneigt ist.

Wie die politischen, so verraten auch die religiösen Parteien die offensichtliche Neigung, sich entweder mit dem Sozialismus zu vergesellschaften, oder sich wenigstens mit einigen Tropfen sozialistischen Oeles zu versehen. In Frankreich traten Lamennais und de Maistre, in England Charles Kingsley, Frederik Denison, Maurice u. a. schon vor einem halben Jahrhundert mit einem stark christlich gefärbten Sozialismus hervor. Die katholische Philosophie hat in den soziologischen Werken von Pesch, Hitze, Biederlack, Ruyssen, Overbergh und von Hertling beachtenswerte Vertreter gefunden. Die belgische Revue Néo-Scolastique verficht mit Ernst und Eifer den Gedanken einer katholischen Soziologie.

Auf protestantischer Seite oszilliert Adolf Stöcker in der ihm eigenen ruhelosen Weise zwischen Konservatismus und Sozialismus, während der ehemalige Pfarrer Naumann mit unerschrockenem Freimut den nationalen Sozialismus vertritt. In den katholischen und evangelischen

[1]) Vgl. A. Lavy, L'oeuvre de Millerand, un ministre socialiste (Juin 1899 —Janvier 1902), Paris 1902, besonders die Reden p. 391 ff.

Gesellenhäusern, denen sich in England und Amerika jüdisch-sozialistische Handwerkervereine anreihen, tritt die sozialistische Tendenz je länger, desto offenkundiger zu Tage[1]).

Der Sozialismus selbst, der unter diesem Namen erst 1835 bis 1836 auftaucht, hat internationale Dimensionen angenommen, wie sie eben nur in einem so raschlebigen, alle neuen Ideen gierig aufsaugenden Zeitalter möglich waren. Die kontinentale Sozialdemokratie mit ihren christlich-sozialen Annexen, die russische Obstschinapartei, die schweizerischen Grütlivereine, die den Schritt zum Sozialismus schon vollzogen haben, die englische Gewerkschaftsbewegung (Trades Unions), die amerikanischen Knights of labour, die von den beiden Mill inaugurierte, aber erst seit dem Auftreten von Wallace, George, Hertzka und Flürscheim in lebendigen Fluss geratene Bewegung für Bodenverstaatlichung: sie alle geben uns ein ungefähres Bild vom Umfang und der Tragweite, welche die sozialistische Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewonnen hat.

Auch die Wissenschaft hat auf die Dauer nicht zu widerstehen vermocht. Abgesehen von jener mächtig angeschwollenen sozialistischen Bewegung unter den modernen Soziologen französischer und englischer Zunge, auf die wir in der zweiten Vorlesung eingehend zurückkommen, haben sich einzelne Grundforderungen des Sozialismus nach und nach fast alle deutschen nationalökonomischen Katheder erobert. Unter Vorantritt Schmollers, des geistigen Oberhauptes der sogenannten Kathedersozialisten, welcher zuerst den Versuch unternahm, eine vernünftige Mittelstellung zwischen Sozialismus und Manchestertum einzunehmen, hat sich die kathederfähige deutsche Nationalökonomie seit 1871—1872 auf der ganzen Linie dazu bequemt, von dem „unbestreitbar vorhandenen gesunden Kerne der grossen Bewegung" zu sprechen. Noch in seinem Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre (Leipzig, 1900, S. 95) findet Schmoller, dass in den sozialistischen Systemen von Rodbertus, Lassalle und Marx „Keime von Wahrheiten enthalten sind". Aber nicht nur die Nationalökonomie, zu deren Domäne die soziale Frage recht eigentlich gehört, sondern auch andere Wissensgebiete, die ihrer Natur nach von der „sozialen Frage" fernab liegen, haben sich berufen gefühlt, zum Sozialismus Stellung zu nehmen. Von den beiden Zoologen Freiburgs z. B. schrieb der eine, Heinrich Ernst Ziegler, „Die Naturwissenschaft und die sozialdemokratische Theorie"[2]), der andere, August Weismann, ein Vorwort zu Benjamin Kidds „Soziale Evolution"[3]).

---

[1]) Vgl. Richard Ely, The labour movement in America; Robert Flint, Socialism 1894, p. 48 ff.; Edmond Villey, Le socialisme contemporain, Paris 1895, p. 12 ff.; N. P. Gilman, Socialism and the American Spirit, 2. Aufl., 1896, besonders Kap. VII, Christian Socialism.

[2]) Stuttgart, Enke, 1894.

[3]) Jena, Fischer, 1895.

Der Berliner Anatom Oskar Hertwig behandelt „die Lehre vom Organismus und ihre Beziehung zur Sozialwissenschaft“, Jena 1899. In Italien sind Lombroso, Graf und de Amicis unter entsprechenden literarischen Kundgebungen ins sozialistische Lager hinübergeschwenkt. Der italienische Strafrechtslehrer Enrico Ferri veröffentlicht „Sozialismus und moderne Wissenschaft“[1]), und der deutsche Pandektist Rudolf Stammler, „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“[2]), sowie die „Lehre von dem richtigen Rechte“, 1902.

Ein grosses Geistesgebiet gibt es indes, das sich bis vor kurzem eine fast jungfräulich zu nennende Unberührtheit bewahrt hatte: die Philosophie der Gegenwart. Es soll das in diesem Zusammenhange nichts weniger als ein Lob sein. Dass ein so umfassend angelegter Kopf, wie Wilhelm Wundt, in seinem „System der Philosophie“[3]), ja selbst in seiner „Ethik“ und in der 1901 erschienenen „Einleitung in die Philosophie“ an der sozialen Frage achtlos vorbeigehen konnte[4]), ist Zeichens genug, dass selbst diejenigen deutschen Philosophen, welche in der Fruktifizierung der empirisch-exakten Methode so Wertvolles leisten, für die empirischen Vorgänge im sozialen Organismus der Gegenwart das sonst so geschärfte Auge empfindlich vermissen lassen. Vielleicht wird Wundt im zweiten Bande seiner „Völkerpsychologie“ das Versäumte nachholen; aber das entband ihn der Pflicht nicht, zum wichtigsten Kulturproblem der Gegenwart in seinem „System“ Stellung zu nehmen. Ed. von Hartmanns „Die sozialen Kernfragen“[5]) gehen den grossen soziologischen Problemen der Gegenwart mehr von der nationalökonomischen, denn von der rein philosophischen Seite zu Leibe. Die kleinen Streifzüge ins Gebiet der sozialen Frage, wie sie Joh. Huber in zwei Flugschriften[6]), Paulsen in seiner Ethik[7]), R. Eucken in seinen „Lebensanschauungen der grossen Denker“[8]) unternehmen, können schon ihrer Knappheit wegen den Gegenstand unmöglich erschöpfen. Th. Zieglers „Die soziale Frage eine sittliche Frage“[9]) greift nur einzelne Probleme aus dem Zusammenhange lose heraus, die mit rhetorischem Geschick

[1]) Deutsch von Dr. Kurella. Leipzig, Wigand, 1895.

[2]) Leipzig, Veit u. Co., 1896. Auch E. A. Schroeder, Das Recht der Wirtschaft. Leipzig, Fleischer, 1896.

[3]) Leipzig, Engelmann, 1889.

[4]) In der 2. Auflage seiner „Logik“, 1895, Bd. II, 498, spricht Wundt allerdings davon, dass der soziologischen Methode in den Staatswissenschaften die Zukunft gehöre; er selbst macht aber keine Anstalten, der Soziologie ihr Recht einzuräumen. Vgl. W. Ed. Biermann, Wundt und die Logik der Sozialwissenschaft, Conrads Jahrb. f. Nationalökon., Bd. XXV, Jan. 1903, p. 50 ff.

[5]) Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1894.

[6]) Joh. Huber, Die Philosophie und die Sozialdemokratie, 1. H., herausgeg. von Ed. Fuch. München, Ernst. Der Sozialismus, Rückblick auf das Altertum. Ebenda.

[7]) System der Ethik, II. 698 ff.

[8]) Leipzig, Veit u. Co., 1890, S. 470 ff.

[9]) 4. Aufl., Stuttgart 1891. Dazu neuerdings „Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts“, Berlin, Bondi, 1899, S. 455—522.

und sittlichem Pathos im Stile edler Popularität behandelt sind, ohne in die tieferen soziologischen Motivationen dieser Probleme einzudringen. Auch Georg von Gižyckis posthumes Werk „Vorlesungen über soziale Ethik“[1]) kann nicht den Anspruch erheben, die hier in Betracht kommenden Probleme in ihrer ganzen Tiefe philosophisch erfasst zu haben; nicht der kühle, leidenschaftslos über den Parteien stehende Denker, sondern der sozialistische Agitator führt hier das Wort. Die beachtenswerten Werke von Natorp, Vorländer, Tönnies, Simmel, Guyau, Fouillée, Spencer, P. Lawroff u. a. gehören weniger der eigentlichen Schulphilosophie, als deren jüngstem Sprössling, der Soziologie, an, welche letztere ihre Einreihung unter die allgemein anerkannten philosophischen Disziplinen sich erst zu erkämpfen hat. Und so bleibt denn noch Langes „Arbeiterfrage“[2]) übrig, die von einem wirklichen Philosophen herrührt und in ihrem Kerne von der seit dem ersten Erscheinen des Buches aufgeblühten Soziologie noch nicht überholt worden ist.

Nur Unkundige, mit der entscheidenden Rolle, welche der Philosophie im Rahmen der Geistesgeschichte zukommt, mangelhaft Vertraute werden die naive Frage aufwerfen: Was hat die Philosophie mit dem Sozialismus zu schaffen? Die soziale Frage war sehr viel früher ein Problem der Philosophie, als ein solches der Nationalökonomie. Und als diese vergleichsweise junge Wissenschaft vor wenig mehr als einem Jahrhundert noch im Flügelkleide einherging, da hatten die Cyniker, Platon und Aristoteles die „soziale Frage“ mehr als zwei Jahrtausende zuvor als philosophisches Problem bereits erkannt und in ihrer Weise zu lösen gesucht. Ich brauche aber zum Erweise des philosophischen Ursprungs des sozialen Problems gar nicht auf die altersgraue, wenn auch geschichtlich noch so geklärte Vorzeit zurückzugreifen, da die zeitlich uns näherstehenden, anerkannten Väter des Sozialismus sich als Philosophen gaben und teilweise nichts weiter sein wollten als solche. Morelly, Mably, Rousseau, St. Simon, Fourier, Proudhon, Lassalle, Marx, Engels, Mill, Hume und Stanley Jevons zählen ebensosehr zu den Philosophen wie zu den Nationalökonomen. Hat doch sogar die Nationalökonomie selbst einen Philosophen zum Vater! Adam Smith, der einen philosophischen Lehrstuhl innehatte, hat als Denker in der Geschichte der Philosophie seine bestimmte Stelle[3])!

Abgesehen also davon, dass die Philosophie, wie Auguste Comte und zuletzt Wilhelm Wundt in seiner „Einleitung in die Philosophie“

[1]) 1895. Seine Moralphilosophie, 2. Aufl., Leipzig, Friedrich, 1888, enthält bezeichnenderweise von der sozialen Frage so gut wie nichts.

[2]) 5. Aufl., Winterthur 1894.

[3]) Vgl. A. Oncken, Smith und Kant, 1877; W. Paszkowky, Smith als Moralphilosoph, Berlin 1890; L. Feilbogen, Smith und Hume, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch., 46; W. Hasbach, Die philos. Grundl. d. v. Quesnay u. Smith begründeten politisch. Oekon., Leipzig 1891.

(1901) sie definieren, ihrem Wesen nach dazu berufen und eben darum berechtigt ist, die letzten Verallgemeinerungen aller Wissenschaften — somit natürlich auch der Nationalökonomie — zu ziehen, um dieselben alsdann in ein widerspruchsloses, möglichst harmonisches Verhältnis zueinander zu setzen, hat sie zur sozialen Frage überdies noch eine enge geschichtliche Beziehung. Die ersten Anläufe zur Formulierung des sozialen Problems sind eben von Philosophen ausgegangen, und die Geschichte des Sozialismus, die wie jede Geschichte eines Problems das Verständnis desselben zu vertiefen berufen ist, kann daher nur gewinnen, wenn sie in philosophischer bezw. philosophiegeschichtlicher Beleuchtung geboten wird.

Zu diesem kaum anfechtbaren historischen Anrecht der Philosophie tritt eine förmliche Verpflichtung, in der sozialen Frage das Wort zu ergreifen, wenn sie sich daran erinnert, dass alle Ethik zunächst „Güterlehre" sein will. Es wäre nun ebenso schief wie kurzsichtig geurteilt, wollte man in der sozialistischen Bewegung eine blosse Magenfrage sehen. Es mag zugestanden werden, dass die Magenfrage, deren Lösung theoretisch der Nationalökonomie, praktisch wohl der Chemie, besonders der Agrikulturchemie, obliegt, hier eine elementare Bedeutung beanspruchen darf; aber die soziale Frage geht nicht ohne Rest in jener auf. Denn setzen wir den Glücksfall, die Magenfrage sei gelöst, sei es durch die Erfüllung der phantastischen Träume Fouriers, man werde aus Basalt schmackhafte Pasteten machen, sei es durch das Eintreffen einer halb ernsten, halb spielerischen Vorhersagung von Werner Siemens, dass man in absehbarer Zeit auf künstlichem Wege Eiweiss und eben damit Nahrungsmittel in unbegrenzter Fülle werde herstellen können: wäre damit die soziale Frage gelöst? Mit nichten! Die knurrenden Magen wären vorläufig beschwichtigt, aber die pochenden Herzen und grübelnden Gehirne noch lange nicht befriedigt!

Die soziale Frage liegt eben noch viel tiefer, und ihre Lösung ist noch weit schwieriger, als man gemeiniglich denkt, da sie sich mit den höchsten religiösen und sittlichen Ideen der Menschheit kompliziert. Vergessen wir nicht, dass die heute unsere öffentliche Meinung geradezu beherrschende soziale Frage mehr ist als ein blosser Emanzipationskampf des fälschlich so genannten vierten Standes. Dieser Kampf ist nur das Alphabet des Sozialismus; er ist ihm ein brauchbares Mittel, aber noch lange nicht oberstes Ziel. Man meine nur nicht, die soziale Frage wäre bereits endgültig gelöst, wenn Normalarbeitstag, Normallohn, Verstaatlichung des Bodens, Vergesellschaftung sämtlicher Produktionsmittel, Aufhebung des Erbrechts u. s. w., verwirklicht wären. Die dumpfe, gedankenarme Menge wäre zunächst vielleicht zufrieden gestellt; aber die oberen Zehntausend des Geistes wären nicht minder erlösungsbedürftig als zuvor.

Je mehr eben der Mensch nicht bloss in anthropologischem, sondern in ethischem und kulturlichem Sinne Mensch ist, desto mehr überwiegen die geistigen und sittlichen Interessen die materiellen, desto mehr lechzt er nach geistiger Nahrung. Diese hat während des Mittelalters die Kirche gespendet und bietet sie für weite Kreise heute noch. Doch wird sich kein Einsichtiger der Beobachtung verschliessen können, dass dieser Nahrungsquell für Geist und Gemüt mehr und mehr zu versiegen droht. Die kirchliche Gedankenwelt, einst ein unerschöpflich scheinender Born gemütlicher Anfrischung, wird vielfach von plumpen Händen erbarmungslos zerstört. Heute bereits gibt es breite Scharen des Proletariats, deren Losung „ni Dieu, ni maître" lautet. Liegt da nicht die Gefahr nahe, dass die religiöse Verwahrlosung auch eine sittliche Verwilderung nach sich ziehen werde? Die Brunnen, aus denen die geistig nur Halbmündigen bisher ihre Erfrischung für Geist und Gemüt geschöpft, sind verstopft; aber neue Quellen, die ausreichenden Ersatz bieten könnten, sind noch nicht eröffnet.

Hier gibt es für den Hellersehenden nur einen Ausweg: der Sozialismus, der auf die breiten Massen, besonders der kirchlich Ungläubigen, immer noch eine faszinierende Wirkung ausübt, muss eine ethisch-religiöse Wendung erhalten, soll er eine wirkliche Kulturaufgabe lösen. Das hypnotisierende Machtmittel des Schlagwortes Sozialismus sollte man nicht unbenutzt aus der Hand geben. Noch bewirkt dieses Zauberwort Wunder, wenn man es glücklich zu nutzen weiss. In wenigen Jahrzehnten ist es vielleicht zu spät, weil es dann ebenso zur verbrauchten, abgegriffenen Phrase herabgesunken sein wird, wie es heute dem einst elektrisierenden Schlagwort Liberalismus in vieler Munde schon ergangen ist. Hat erst der Sozialismus, dieses politische Losungswort der Zeit, den Reiz der Neuheit und eben damit seine suggestiv „werbende Kraft" eingebüsst, dann haben sich die Einsichtigen des wirksamsten Erziehungsmittels auf die der Führung bedürftige Menge begeben.

Mit einem Worte: der Sozialismus muss mit religiösen (nicht kirchlich-dogmatischen) Ideen durchsetzt, mit sittlichen Gedanken gesättigt werden, soll er, im Lichte der Philosophie gesehen, einen Fortschritt bedeuten; er wird ethisch sein oder überhaupt nicht sein.

Zweite Vorlesung.

Der gegenwärtige Stand der Soziologie und die „soziale Frage“.

Jenes Bündel von sozialen Fragen, welches die communis opinio der Gegenwart unter die weite Kategorie: „die soziale Frage“ einreiht, kann nur von derjenigen Wissenschaft voll erfasst werden, welche sich die Ergründung aller Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Aufgabe gesetzt hat, der Soziologie. Den Kernpunkt der „sozialen Frage“ erblicken wir in folgender Formel: Unter welche Bedingungen soll das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell vorgeschrittener Individuen und sozialer Gruppen gestellt werden, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewicht befinde? Die Lösung dieser Fragen aber berührt sich durchweg mit denjenigen Problemen, welche die heutige Soziologie als ihre eigentliche Domäne ansieht.

Die Soziologie ist ihrem Ursprunge wie ihren Methoden nach eine philosophische Wissenschaft. Und mögen sich berufene Wortführer der heutigen Philosophie wie Wilhelm Dilthey[1]) noch so sehr dagegen sperren, der aufstrebenden Soziologie in der freien Republik der philosophischen Disziplinen Sitz und Stimme einzuräumen, so ändert dies an der Tatsache nichts, dass die Soziologen die Anerkennung dieses philosophischen Bürgerrechts gebieterisch fordern. Uebrigens verwirft Dilthey nicht alle Soziologie schlechthin, sondern nur ihre phantastischen Auswüchse. Eine auf Grund „erkenntnistheoretischer Selbstbesinnung“ aufgebaute Soziologie würde Dilthey — vielleicht unter anderem Namen — wohl gutheissen[2]).

Will man der „sozialen Frage“ nach dem augenblicklichen Stand der Wissenschaft von der philosophischen Seite aus beikommen, so wird man vor allem den bisherigen Ertrag der Soziologie einzuheimsen haben[3]). Da es aber bei einer vergleichsweise so jungen Wissenschaft ohne willkürliches Draufloskombinieren und phantastisches Hypothesenspiel natürlich nicht abgeht, so wird peinliche Behutsamkeit in der Auswahl, sowie kritische Umsicht in der Benützung der hergehörigen soziologischen Werke zur unumgänglichen Pflicht. Ungeachtet ihrer Jugend besitzt die Sozio-

---

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 1883, S. 118 ff.; dagegen G. Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, 1888, S. 294 ff.

[2]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 119, 139, 145 u. ö. Alles für und wider die Soziologie hat jüngst Alfred Epinas, Etre ou ne pas être ou du postulat de la sociologie (Rev. philos., 41, 1901, p. 451 ff.) sorgfältig erwogen.

[3]) Vgl. B. Bosanquet, The Relation of Sociology to philosophy. Mind., VI, 1897, p. 1—8.

logie, auch von Comtes und Spencers Grundwerken abgesehen, eine achtunggebietende Literatur, welcher überdies noch der Vorzug eignet, dass sie in ihren ernsten Hervorbringungen mit ziemlicher Vollständigkeit übersehbar ist, was bei älteren Geisteswissenschaften bekanntlich nur selten der Fall zu sein pflegt[1]). Und haben diese im allgemeinen schon die Eigentümlichkeit, dass deren Vertreter sich von gewissen nationalen Instinkten und Denkweisen selten so radikal lostrennen können wie die der Naturwissenschaften, so gilt dies von der jüngsten Geisteswissenschaft, der Soziologie, in verstärktem Masse. Einmal erliegen eben junge Wissenschaften weit eher, denn zur Internationalität ausgewachsene, dem Anreiz subjektiv-nationaler Betrachtungsweise, andermal verleiten die Gegenstände der Soziologie, zu welchen das Problem der Nationalität ja selbst gehört, gar leicht zu einer national gefärbten Auffassungs- und Darstellungsform. Daraus erklärt sich der auffällige Umstand, dass man heute mit vollem Recht von einer französischen, englischen, italienischen, russischen, deutschen Soziologie sprechen kann — ein wissenschaftlicher Partikularismus, dem die Naturwissenschaften völlig, die Geisteswissenschaften in hohem Grade entwachsen sind.

In Frankreich, der Wiege der Soziologie, hat Aug. Comte soziologisch Schule gemacht. Comte sieht eingestandenermassen in Aristoteles, Pascal, Montesquieu und Condorcet seine Vorläufer, aber bei richtiger historischer Würdigung muss man noch den Abbé de Saint-Pierre, Meslier, D'Argenson, Morelly, Rousseau, Mably, Turgot, Galiani, Linguet und Graslin — vor allen aber St. Simon — hinzugesellen[2]). Quételets „Naturgeschichte der Gesellschaft" hat durch das reichhaltige und geistvoll verwertete statistische Material die soziologische Bewegung in Frankreich erheblich gefördert, wie denn überhaupt die wesentlich von Quételet geschaffene Statistik, insbesondere auch die von ihm geforderte, von Oettingen in grossem Stile durchgeführte Moralstatistik die werdende Soziologie wissenschaftlich fundamentiert hat. Manches sickerte davon in die unübersehbar reiche sozialistische Literatur der Franzosen hinein, die hier ihres soziologischen Gehaltes wegen nur gestreift werden soll, während die philosophiegeschichtliche Charakterisierung ihrer Leistungen einem anderen Zusammenhange vorbehalten bleibt. Einen wirklichen Aufschwung hat die französische Soziologie erst durch das rührige Auftreten Charles Letourneaus[3]) erfahren. Die zwischen Comte und Letourneau liegende

[1]) Vgl. E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 2. Aufl., 1894, S. 77 ff., 544 f. (Literatur über Geschichtsphilosophie); Fr. Jodl, Die Kulturgeschichtsschreibung, 1878, S. 7 ff.; Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 14 ff.

[2]) Vgl. André Lichtenberger, Le Socialisme au XVIII. siècle, Paris, Alcan, 1895, p. 70 ff.; Fr. Picavet, Les idéologues, Paris, Alcan, 1891.

[3]) La Sociologie, 3. Aufl., Paris 1892; L'évolution de la morale, 1887; L'évo-

soziologische Literatur Frankreichs stellt — von Le Plays „Réforme sociale“ natürlich abgesehen, über welche wir jetzt ein zweibändiges Werk von Maurice Vignes besitzen (Paris, Giard et Brière, 1897) — ein dürres Stoppelfeld dar, auf welchem hin und wieder eine vereinzelte Aehre ihre Krone traurig zu Boden senkt. Uebrigens ist Letourneau selbst von einem systematischen Soziologen grossen Stiles noch recht weit entfernt. In seinen zahlreichen Arbeiten ist ein überreiches, vergleichend-ethnographisches Material enzyklopädisch zusammengefasst; aber dieses Material erscheint einerseits so dürr-schematisch gegliedert, anderseits so wenig systematisch durchgebildet und verarbeitet, dass man in diesen Werken zwar schätzbare Vorarbeiten zu einer künftigen Soziologie, hingegen noch lange keine in sich abgeschlossene, ausgereifte „Soziologie“ zu erblicken vermag. Seine grossen Verdienste um die Wiederbelebung der Soziologie werden natürlich durch die Bedenken gegen seine Systematik nicht herabgemindert. Hat er doch in der Ecole d'Anthropologie de Paris, die früher monatliche Bulletins herausgab, sowie in der seit 1893 erscheinenden, von René Worms herausgegebenen „Revue intern. de Sociologie“ ein wissenschaftliches Zentrum für die soziologischen Studien schaffen helfen, dessen Wirkung sich schon in den jüngsten Hervorbringungen der soziologischen Literatur Frankreichs offenkundig äussert. Abgesehen nämlich von den sozialphilosophischen Arbeiten Alfred Fouillées[1]), den rechtsphilosophischen und soziologischen Schriften G. Tardes[2]), sowie den auf soziologischen Voraussetzungen beruhenden sozialistischen Schriften von B. Malon[3]), dem Begründer der „Revue socialiste“, sind in neuerer Zeit bewerkenswerte Ansätze zu einem systematischen Ausbau der Soziologie hervorgetreten. Schon A. Bordier[4]) nahm einen bemerkenswerten Anlauf zu systematischer Zusammenfassung soziologischer Probleme.

Eine grössere Verbreitung fanden die soziologischen Studien in Frankreich durch das rührige Vorgehen von René Worms, der neben

---

lution du mariage et de la famille, 1888; L'évolution de la propriété, 1889; L'évolution juridique dans les diverses races humaines, 1891. Ferner Werke über Evolution der Literatur, der Politik, der Kriege, der Sklaverei und des Femininismus.

[1]) L'idée du Droit; La propriété et la Démocratie; La Science sociale contemporaine; Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races, Paris 1895; Les études récentes de Sociologie (Revue intern. de Sociologie 1895, III, 813—826); Vues synthétiques sur la sociologie, Rev. philos. Ueber Fouillée s. P. Barth a. a. O. S. 146 ff.

[2]) Les lois de l'imitation, Paris, Alcan; Les transformations du droit; La Logique sociale; Essais de mélanges sociologiques, Paris 1895; Le transformisme soc. (Rev. philos. 1895); Sur l'idée de l'organisme social (ibid. 1896); Sociologie élémentaire (Ann. de l'Instit. intern. de sociol., Bd. I); Les rapports de la biologie et de la sociologie (ibid. Bd. III); Études de psychologie sociale, 1898 (L'opinion et la foule, Paris, Alcan, 1901). Vgl. Eveline Wróblewska, Die gegenwärtige soziologische Bewegung in Frankreich, mit besonderer Rücksicht auf Gabriel Tarde (Archiv für Gesch. der Philos., Bd. IX, H. 4. 1896, S. 492 ff.).

[3]) Socialisme intégral, 3 Bde.; Histoire du Socialisme, 5 Bde.

[4]) La vie des sociétés. Paris 1887.

der Leitung der „Revue intern. de Sociologie" noch das Generalsekretariat des in Paris domizilierenden „Institut intern. de Sociologie" versieht und eine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit entfaltet[1]). Die Verdienste von Worms um die Weckung des Interesses für soziologische Forschung sollen nicht verkleinert werden, wenn wir auch der „organischen Methode" in der Soziologie, deren hervorstechendster und beharrlichster Verfechter René Worms ist, mit aller Entschiedenheit entgegentreten müssen[2]).

Es darf an dieser Stelle nicht verschwiegen werden, dass sich um die Mitte der Neunzigerjahre in der französischen Soziologie eine geschwätzige Massenproduktion breit machte, welche das nur mühsam erworbene Ansehen der nicht nur jungen, sondern auch recht jugendlich sich gebärdenden Wissenschaft ernstlich zu gefährden drohte. Kraftgenialische Attitude, trunkene Tollkühnheit im beweislosen Behaupten, übermütig kecker Ton im unzulänglichen Bekämpfen, frevelhafte Nonchalance in der Methode und bewegliche, atemlose Eilfertigkeit in der Zusammenstoppelung von Aufsätzen und Büchern — das waren die bedenklichen Symptome überreizter Produktion. Hätte man dieses Tempo in Frankreich beibehalten, so wäre die mit Letourneau wieder flügge gewordene Wissenschaft sehr bald in verdienten Misskredit geraten und auf das Niveau einer Feuilletonwissenschaft herabgesunken. Zum Glück trat in der zweiten Hälfte der Neunzigerjahre eine kräftige Reaktion in der Form einer ernsten kritischen Selbstbesinnung ein. Die Ribotsche „Revue Philosophique" und die Léonsche „Revue de Métaphysique et de Morale", welche sich bis dahin der Soziologie gegenüber spröde und abweisend verhielten, begannen ihre Spalten einer kritischer gewordenen Soziologie zu öffnen. Als nun vollends ein wirklicher philosophischer Kopf von der Prägung Emile Durkheims auf den Plan trat[3]), da war

[1]) Von seinen Arbeiten seien hier genannt: De natura et methodo Sociologiae (Dissertation), 1894; Organisme et société, 1896, sowie zahlreiche soziologische Aufsätze in seiner Rev. intern. de Soc. und in den (ebenfalls von Worms begründeten und redigierten) Ann. de l'Inst. intern. de Sociologie (bisher 8 Bde.). Demnächst erscheint (1903) Philosophie des sciences sociales, 3 Bde. Endlich sei hier die ebenfalls unter Worms' Redaktion stehende Bibliothèque sociologique intern. genannt, von welcher bis Ende 1902 zusammen 25 Bände erschienen sind (Paris, Giard & Brière), darunter Arbeiten bekannter Soziologen wie Lilienfeld, Novikow, Giddings, Loria, Gumplowicz, Sighele, Tarde, Kovalewsky, Starcke, R. de la Grasserie und Ch. Letourneau.

[2]) Vgl. meine Eröffnungs- und Schlussrede auf dem dritten internat. Soziologenkongress 1897 zu Paris (Annales de l'instit. intern. de Sociol., Tome IV, 1898, p. 51 ff.) und p. 577 ff. In zusammenhängender Darstellung habe ich diesen Vortrag unter dem Titel „Wesen und Aufgabe der Soziologie" im Archiv für systematische Philos., Bd. IV, 191 ff., sowie als besondere Broschüre veröffentlicht, Berlin, Reimer, 1898; dagegen P. von Lilienfeld, Zur Verteidigung der organischen Methode in der Sociologie, Berlin, Reimer, 1898.

[3]) Emile Durkheim (Professor der Soziologie an der Universität zu Bordeaux) war schon 1889 mit seinen Eléments de Sociologie hervorgetreten. Aber erst in den beiden Schriften Les règles de la méthode sociologique und De la division

die Situation gerettet. Durkheim sammelte einen Stab von jungen Soziologen um sich, welche es sich zur Aufgabe machen, durch methodische Strenge und kritische Selbstzucht den angetasteten Ruf der französischen Soziologie wiederherzustellen, was ihnen auch durchweg gelungen ist. Dahin gehören die methodologischen Untersuchungen und Studien über „Individuum und Gesellschaft“ von Marcel Bernès [1]), die Arbeiten zur „Psychologie der Masse“ von Gustave Le Bon [2]), die rechts- und sozialphilosophischen Forschungen von Gaston Richard [3]) und die auf die Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal zurückgreifenden, die deutschen Arbeiten von Jhering, Ad. Wagner, G. Schmoller und G. Simmel berücksichtigenden Aufsätze von C. Bouglé [4]). Selbst auf streng katholischer Seite regt sich in Frankreich augenblicklich ein recht lebhaftes soziologisches Interesse, dessen Symptome am deutlichsten in den katholisch-philosophischen Fachzeitschriften hervortreten. So z. B. gibt die sehr rührige, alle philosophischen Zweige mit gleicher Anteilnahme ohne störende Betonung des konfessionellen Standpunktes umspannende „Revue Néo-Scolastique“ (von D. Mercier und M. de Wulf in Löwen herausgegeben) seit neuester Zeit eine dreimonatliche Beilage unter dem Titel „Le mouvement sociologique“ heraus, welche unter der Leitung von Cyr. van Overbergh steht. Zwei markante philosophische Köpfe des katholischen Frankreich, George Fonsegrive und Paul Lapeyre, haben die Stellung des Katholizismus zur Soziologie in kräftigen Zügen herausgearbeitet [5]). Unter den französischen Geschichtsphilosophen nimmt gegenwärtig P. Lecombe die erste Stelle ein [6]). Etwas abseits von der soziologischen Heerstrasse steht der kühne

---

du travail social, welche Werke soeben in zweiter, wesentlich veränderter Ausgabe erscheinen, gewann Durkheim seinen kritischen Standpunkt, den er in seiner Monographie Le Suicide, Etude sociologique, Paris, Alcan, 1897, auf das soziale Phänomen des Selbstmordes zur Anwendung brachte. Hierher gehört auch die Studie Définition des phénomènes religieux, Année sociolog., 1898. Seit dem Jahre 1897 gibt Durkheim (Paris, Alcan) L'année sociologique heraus, ein soziologisches Jahrbuch nebst Jahresberichten von streng wissenschaftlichem Charakter.

[1]) La sociologie (Rev. de Métaph. et de Morale 1895); Les deux directions de la sociologie contemporaine, 1894; Sur la méthode de la sociologie (Rev. philos. 1895); Sociologie et morale, 1895; Individu et société (Rev. philos., Nov. 1901).

[2]) Le Bon ist seines Zeichens Physiologe und Ethnograph. Beide Wissenschaften hat er durch zahlreiche, nicht in unser Gebiet gehörende Publikationen bereichert. Von soziologischen Werken und Aufsätzen seien hier hervorgehoben: Les lois psychologiques de l'Evolution des peuples, Paris, Alcan, 1894; La psychologie des Foules, 3. Aufl., ebenda 1899; Psychologie du Socialisme, ebenda 1898, 3. Aufl. 1902.

[3]) L'origine de l'idée de Droit, Paris, Thorin, 1892; Le socialisme et la science sociale, 1897; La sociologie ethnographique et l'histoire (Rev. philos. 1895), sowie kritische Anzeigen in der Revue philos. 1898 und 1900.

[4]) Les sciences sociales en Allemagne, Paris, Alcan, 1896; La sociologie biologique et le régime des castes (Rev. philos. 1900, p. 337 ff.); Les Idées égalitaires, Paris, Alcan, 1900.

[5]) George Fonsegrive, La crise sociale, Paris, Lecoffre, 1901; Paul Lapeyre, Le catholicisme social, 3 Bde., Paris, Lethielleux. Dazu G. Richard, Rev. philos., Octob. 1901 (Le réalisme sociologique et le catholicisme social).

[6]) De l'histoire considérée comme science, Paris 1894.

Versuch Jean Izoulets, eine Metaphysik der Soziologie zu begründen[1]). Vom Grundgedanken ausgehend, dass erst das staatliche Zusammenleben der Menschen wie die Sprache, so die Vernunft geschaffen habe, greift er auf Verworns „Protisten" zurück und verliert sich in eine biologisch-soziologische Spielerei. Das Gehirn sei ein Zellenstaat, in welchem es regierende und regierte Zellen gebe. Ein Gleiches gelte vom socialen Organismus: die Elite stelle die dirigierenden, die Masse die dirigierten Zellen dar.

Scheint sich hier die Soziologie ins Abenteuerliche zu verlieren, so haben die tüchtigen französischen Historiker der Soziologie[2]) den Boden der Tatsachen wiedergewonnen und eben damit eine solide Unterlage geschaffen.

In Belgien ist die Soziologie seit ihrer Mitbegründung durch Quételet heimisch. Eine — für ihre Zeit — vortreffliche Geschichte der sozialen Ideen verdanken wir einem Belgier, dem Löwener Rechtsprofessor J. J. Thonissen[3]). Ein anderer Belgier, Emile de Laveleye, hat das Interesse für soziologische Probleme ein gutes Jahrzehnt vor Letourneau neu geweckt und während seiner glänzenden schriftstellerischen Laufbahn wachgehalten. Und wenn die deutsche Nationalökonomie zu einer Zeit, da die deutschen Philosophen von der Soziologie als neuem Wissenszweig entweder wirklich nichts wussten, oder nichts wissen wollten, der jungen Disziplin etwas Wohlwollen und Vertrauen entgegenbrachte, so ist dies nicht zum geringen Teile ein Verdienst de Laveleyes, dessen Werk über das „Ureigentum" kein geringerer als Karl Bücher in deutscher Bearbeitung herausgegeben hat[4]). Und auch heute besitzt Belgien einen der bemerkenswertesten Köpfe der soziologischen Literatur, Guillaume de Greef, früher Professor der Soziologie an der Université libre in Brüssel, welche Universität die Pflege soziologischer Studien sich besonders angedeihen lässt. Den Evolutionismus Spencer-

[1]) La cité moderne, Paris 1895, 6. Aufl. 1902.

[2]) Die Geschichte der Soziologie ist auf französischem Boden heimisch und hat in jüngster Zeit durch ernste Hervorbringungen schwindende Sympathien für die Soziologie geweckt und neu belebt. Schon Paul Janets (heute veraltete) Histoire de la philos. morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858, 2 Bde., bedeutet einen ernsten Versuch, dem Problem von der geschichtlichen Seite beizukommen. Tiefer dringt M. Hauriou, La science sociale traditionnelle, 1896. In jüngster Zeit sind treffliche Beiträge zur historischen Klärung dieser Probleme zu Tage getreten, so besonders A. Espinas, Verfasser der Sociétés animales und Bekämpfer Tardes; La philos. sociale au XVIII[e] siècle et la Révolution, Paris, Alcan; Ch. Andler, Les origines du Socialisme d'Etat en Allemagne, ebenda; A. Lichtenberger, Le socialisme au XVIII[e] siècle, ebenda; G. Weill, L'école S[t] Simonienne, ebenda.

[3]) Le socialisme depuis l'antiquité, Louvain 1852, 2. Bde.

[4]) De la propriété et de ses formes primitives, 4 éd., deutsch „Das Ureigentum", herausgegeben und vervollständigt von Karl Bücher, Leipzig, Brockhaus, 1879; Le socialisme contemporain, 9. Aufl., deutsch von Jasper, Halle 1895; Le gouvernement dans la démocratie, 2 Bde., 2. Aufl.

scher Prägung hat de Greef konsequent ausgebaut und in einem System des „transformisme sociale" zu innerem Abschluss gebracht[1]).

In England hat sich die Soziologie trotz oder vielleicht wegen des überragenden Grundwerkes von Spencer eine im Verhältnis zur geisteswissenschaftlichen Produktion dieses Landes nur winzige Anhängerschaft zu verschaffen vermocht. Freilich entstammen die grossen vergleichend-ethnographischen Werke und grundlegenden paläontologischen Untersuchungen, auf denen ja die ganze moderne Soziologie recht eigentlich beruht, wesentlich und vorzüglich englisch-amerikanischen Federn. Es sei hier nur an die bahnbrechenden Arbeiten von Tylor, Mc Lennan, H. Maine, Lubbock, Morgan u. a. über primitive Kultur, sowie an Buckle, Whewell und Lecky über vorgeschrittene Geisteskultur erinnert. Aber die Engländer haben es seit dem Auftreten Spencers bis auf wenige Ausnahmen unterlassen, aus dem von ihnen aufgeschichteten Material die soziologischen Konsequenzen zu ziehen. Ernstlich in Betracht kommen hier eigentlich neben den Arbeiten von W. Stanley Jevons[2]), jenem feinsinnigen Logiker, dem auch die Nationalökonomie reiche Befruchtung verdankt, nur die soziologischen Untersuchungen des Amerikaners Franklin H. Giddings[3]). Die zahlreichen Schriften des amerikanischen Soziologen Lester F. Ward[4]) liefern der sozialen Psychologie das reichste Material. Von der philosophiegeschichtlichen Seite kamen die breit angelegten, nicht immer in die Tiefe gehenden historischen Forschungen Robert Flints[5]) über die Philosophie der Geschichte auch der Soziologie zu statten. Das Verhältnis des amerikanischen Geistes zum Sozialismus schildert Nicholas Paine Gilman, Socialism and the American Spirit, 2. Aufl. 1896.

Zur Popularisierung soziologischer Ideen — zum Teil im sozialistischen Gewande — haben die bekannten Schriften von Henry George,

---

[1]) Introduction à la Sociologie, 1. Teil, Paris, Alcan 1886, 2. Teil ebenda 1889, 3. Teil 1897; L'évolution des doctrines politiques, 1890; Les lois sociologiques, 1893; Sociologie générale élémentaire, 1894; Le transformisme social, 1895. Eine Kritik de Greefs bei Paul Barth a. a. O. S. 67 ff.

[2]) Methods of social Reform. London 1883. Weitere beachtenswerte Erscheinungen der englischen Literatur zur Soziologie sind: John S. Mackenzie, An introduction to social Philosophy, 2. Aufl., 1895. J. B. Corzier, Civilisation and Progress, 1892. J. H. Ferguson, The Philosophy of civilisation. A sociological study, 1889. Ganz verfehlt hingegen ist W. A. Macdonald, Humanitism, 1890.

[3]) The Province of Sociology, Philadelphia 1890; The Theory of Socialisation, 1894. The Principles of Sociology, 1896, franz. Uebersetzung 1898; The Elements of Sociology, 1899.

[4]) Dynamic Sociology; The psychic factors of civilization, Boston 1893. Outlines of Sociology, 1898; Contemporary Sociology, 1902. In Amerika erscheint auch unter Leitung von Albion W. Small, als Publikation der University of Chicago, seit 1895 „The American Journal of Sociology", an welchem kontinentale Soziologen von bestem Klang, wie Schäffle, Simmel, de Greef, Durkheim u. a. mitarbeiten. Vgl. noch Small und Vincent, An introduction to the study of Society, 1894.

[5]) The Philosophy of History, 2 Bde., 1874—1895, Vico 1884, Socialism, 1894. Dazu Th. Wittacker, A critical essay on the Philosophy of history, 1894.

E. Bellamy, Grant Allen, Benjamin Kidd [1]), E. Belfort Bax [2]), Kirkup [3]), Rae [4]), Graham [5]), Gilman [6]), sowie die warmherzigen Ausführungen des grossen Naturforschers Huxley [7]) nicht wenig beigetragen. Ein kühnes Spiel mit physiologischen Analogien treibt S. N. Patten, The theory of Social forces, 1896.

In Italien befand sich die soziologische Literatur bis in die Mitte der Neunzigerjahre des vorigen Jahrhunderts im Banne des Darwinismus, der fast alle italienischen Hervorbringungen jener Epoche beherrschte. Daneben stand die von Lombroso, Ferri und Garofalo begründete italienische Strafrechtsschule im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses. Immerhin besassen die Italiener schon frühzeitig eine besondere Vertretung für soziologische Forschung in der Turiner Sammlung der Brüder Bocca „Biblioteca di scienze sociali" (seit 1883), deren siebenter Band S. Cognetti de Martiis' „Socialismo antico" (1889), einen bemerkenswerten Anlauf zur geschichtlichen Erfassung der sozialen Probleme nahm. Seit 1894 erscheint in Rom die „Rivista italiana di Sociologia" und seit 1898 in Palermo „La scienza sociale", von Prof. Francesco Cosentini herausgegeben. Letzterer leitete (1900) den Soziologenkongress in Genua und gibt gegenwärtig eine Sammlung „Studii sociologici" heraus [8]).

Die geschichtlichen Beiträge zur Soziologie haben eine bemerkenswerte Bereicherung durch Alessandro Chiappelli erfahren, der in jüngster Zeit sein umfassendes philosophiegeschichtliches Wissen in den Dienst der Soziologie gestellt hat [9]). Die gute historische Schulung, welche die Italiener Alessandro Chiappelli und Felice Tocco verdanken, kommt in den jüngeren Publikationen zu erfreulicher Geltung. So hat Benedetto Croce der materialistischen Geschichtsauffassung wertvolle Beiträge gewidmet [10]). Zur Fortbildung soziologischer Lehren hat neuerdings Achille Loria nicht wenig beigetragen [11]). Auf völlig sozialisti-

---

1) Sociale Evolution (deutsch von Pfleiderer), Jena 1895.
2) The Ethics of Socialism; the Religion of Socialism.
3) Inquiry into Socialism; History of Socialism.
4) Contemporary Socialism.
5) Socialism New and Old.
6) Socialism and the American Spirit, 1893, 2. Aufl. 1896.
7) Government: Anarchy or Regimentation, Nineteenth Century May 1890; Social Diseases and worse Remedies. Einen guten Gesamtüberblick über den gegenwärtigen Stand der Soziologie bietet Sydney Bell, Current Sociology, Mind 1901, p. 145 ff.
8) Palermo, Alberto Reber, 1901.
9) Il Socialismo e il pensiero moderno, 2. Aufl., Florenz 1899; Leggendo e meditando, Rom 1900 (darin besonders „sul Metodo delle Scienze sociali", p. 275 ff.; Le promesse philosophiche del Socialismo, ibid. p. 289 ff.).
10) Sulla Concezione Materialistica della Storia, Neapel 1896; Il concetto della Storia, Rom 1896.
11) La teoria economica della costituzione politica; Bases économiques de la constitution sociale, Paris 1893, deutsch von Grünberg, 1895; Le Darwinisme social, Rev. intern. de Sociol., 1896; Problèmes sociaux contemporains, Paris 1897; Die Sozio-

schem Boden steht Antonio Labriola, dessen Werke[1]) ihres dogmengläubigen Parteistandpunktes ungeachtet ernste Beachtung verdienen. Das Gleiche gilt von Enrico Ferri, dem eifervollen Apostel sozialistischer Lehren, dessen feurige Beredsamkeit dem wissenschaftlichen Sozialismus in Italien die Wege geebnet hat. Nicht nur in seiner Strafrechtslehre, die ihn zum Mitbegründer der italienischen Strafrechtsschule stempelt, sondern auch in seinen soziologischen Studien weiss Ferri wissenschaftlich Mass zu halten[2]).

Unter den ernsteren Arbeiten der italienischen Soziologen seien hier noch die Beiträge zur „Psychologie der Massen" Scipio Sigheles hervorgehoben[3]). Die übrigen Erzeugnisse der reichhaltigen, nur etwas stark in die Breite gehenden italienischen Literatur zur Soziologie seien hier in alphabetischer Reihenfolge angereiht, wobei wir uns, wie natürlich, auf Erzeugnisse wissenschaftlichen Charakters beschränken, rein publizistische hingegen geflissentlich übergehen: N. Colajanni[4]), Celso Ferrari[5]), Giuseppe Fiamingo[6]), Alessandro Groppali[7]), Angelo Majoranna[8]), V. Pareto[9]), Camillo Supino[10]), Vadale-Papale[11]) und Jcilio Vanni[12]). Aus der rechtsphilosophischen Literatur der Italiener sei hier noch ein Werk herausgegriffen, welches auch dem Studium der Soziologie zu gute kommt, „La filosofia scientifica del Diritto in Inghilterra" von Giacomo Laviosa in Parma[13]).

Der Antrieb zu Studien dieser Gattung ist in romanischen Ländern offenkundig ein weit stärkerer als in germanischen. Während von Skandinavien und Holland, zwei wissenschaftlich sonst so vorgeschrittenen und im kulturellen Wettbewerb der Nationen eine recht hohe Stelle

---

logie, deutsch von Heis, Jena, Fischer 1901. Ueber Loria s. Paul Barth a. a. O. S. 336 ff.

[1]) Del Materialismo Storico, Rom 1896; Essais sur la Conception matérialiste de l'histoire, Paris 1897; Socialisme et philosophie, 1899 (Biblioth. socialiste intern.).

[2]) La sociologie criminelle, 1893; Socialismo e scienza positiva, Rom 1894; Sociologie et socialisme (Annales de l'Inst. intern. de Sociol. T. I); Sozialismus und moderne Wissenschaft, deutsch von Kurella, Leipzig 1895.

[3]) La foule criminelle, 1892; Brigantaggio moribondo, 1893; Un pays de criminels-nés, 1896; Psychologie des Sectes, 1898; Die Aera der Massen, Zukunft, 1896.

[4]) Socialismo e Sociologia criminale, Catania 1884.

[5]) La nazionalità e la vita sociale, 1896; La sociologia e il diritto internazionale, 1896; Il materialismo storico e lo stato (Nuova Antolog. 1896).

[6]) Sociology in Italy (Amer. Journ. of Sociol., 1895); Une loi sociologique (Rev. intern. de Sociol., 1894).

[7]) Il presente momente storico della Sociologia; I caratteri del fenomeno sociale.

[8]) I primi principii della Sociologia, Rom 1891; Teoria sociologica della costituzione politica, 1895.

[9]) Il compito della sociologia fra le scienze sociali, Riv. ital. di sociologia, 1897. Die neueren Werke Paretos über Soziologie sind französisch geschrieben.

[10]) Individualismo economico, Torino, Bocca 1902.

[11]) Darwinismo naturale e Darwinismo sociale, 1882; La Sociologia, 1888.

[12]) Prime linee di un programma critico della Sociologia, 1888; La filosofia del diritto in Germania et la ricerca positiva.

[13]) Parte I: Da Bacone a Hume, Turin, Clausen 1897.

einnehmenden Nationalitäten nichts von Belang zu berichten ist, hat Spanien, das wissenschaftlich rückständigste Land unseres Kulturkreises, eine recht erfreuliche soziologische Produktivität aufzuweisen. Schon in den Achtzigerjahren trat der Madrider Professor Gumersindo de Azcárate, republikanischer Politiker und Präsident der spanischen Akademie der Wissenschaften, mit soziologischen Arbeiten hervor [1]), welche alsbald lebhafte Nachfolge geweckt haben. An spanischen Universitäten gibt es sogar einzelne Lehrstühle für Soziologie. Adolfo Posada lehrt Soziologie in Oviedo [2]), Sales y Ferré hält öffentliche Vorträge über sein System der Soziologie [3]) am Atheneum in Madrid. Den methodologischen Fragen hat sich Santa Maria de Poredes zugewendet [4]). Die organische Methode fand nämlich in Spanien schon frühzeitig ihren Vertreter in V. Vida [5]). Nach der rechtsphilosophischen Seite hin ist besonders Joaquin Costa tätig [6]). Die umfassendste Tätigkeit auf diesem Felde entfaltet der Madrider Rechtsphilosoph Francisco Giner de los Rios, dessen zahlreiche Schriften auch der Soziologie zu gute gekommen sind [7]). Der Vollständigkeit halber wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass in Madrid seit dem Jahre 1895 eine Revista de Derecho y de Sociologia erscheint.

Eine ähnliche Erscheinung wie die spanische weist die ungarische philosophische Literatur der letzten Jahre auf. Wie dort das soziologische Interesse das allgemein philosophische überragt, so dass es fast den Anschein gewinnt, als würde der von der Soziologie ausgehende Stimulus der gesamten philosophischen Gedankenbewegung des Landes neues Leben zuführen, so überwiegen in Ungarn augenblicklich die soziologischen Studien. Den ersten Anstoss gab hier der grosse ungarische Staatsmann Joseph von Eötvös [8]), dem das moderne Ungarn rücksicht-

---

[1]) Résumen de un debate sobre „El problema social“, Madrid 1881; El Régimen parlamentario en la prática, ebenda 1885. Azcárate hielt 1897/1898 an der Escuola de Estudios superiores del Ateneo di Madrid Vorlesungen über Soziologie, über welche F. Giner, Estudios y Fragmentos, 1899, S. 196 referiert.

[2]) Principios de derecho politico, 1884; Teorias modernas del origen de la familia, Madrid 1892 (französisch in der Bibl. sociol. intern., Bd. IV); Les sociétés animales et les sociétés humaines primitives, An. de l'inst. intern. de Sociol. T. III.

[3]) Tratado de Sociologia; Estudios de Sociologia, 1898.

[4]) El concepto de organismo social, 1896; Curso de derecho politico, 4. Aufl.

[5]) La familia como célula social, Madrid 1883.

[6]) La Teoria del hecho juridico, individual y social, 1880; La vida del Derecho. Demnächst erscheint in der Bibl. sociol. contemp. von Costa Le collectivisme en Espagne.

[7]) Dies gilt besonders von seiner Untersuchung Teoria de la persona social, Madrid, Rojas 1899.

[8]) Schon seine Kulturromane „Die Kartäuser“, deutsch, 6. Aufl., 1872 und „Der Dorfnotar“, deutsch, 3. Aufl., 1872, streiften soziologische Probleme, soweit dies in Romanform möglich ist. Direkt soziologischen Charakter aber tragen seine Untersuchungen über „den Einfluss der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat“ (ungar. 1851—1854, 2 Bd., deutsch vom Verfasser, wie er in der Vorrede betont, selbst übersetzt, Wien 1851), sowie „Die Gleichberechtigung der Nationalitäten“, Wien 1851.

lich seiner Stellung in unserem Kultursystem so viel verdankt. Freilich wiegt hier die staats- und rechtsphilosophische Behandlungsweise vor, wie denn die Rechtsphilosophie früher durchweg jene Probleme bearbeitete, welche heute der Soziologie zugefallen sind. Das zeigt sich denn auch in den soziologischen Theorien Georg Conchas[1]), welche nach alter Auffassung in den Rahmen der „Politik" gezwängt sind.

Zwar haben sich in Ungarn auch die Philosophen von Beruf soziologischen Studien gewidmet. So schrieb Fr. Baerenbach-Medveczky schon Anfang der Achtzigerjahre soziologische Abhandlungen[2]), und Pauer Imre verbreitet sich über sozial-ethische Probleme[3]). Aber die Rechtsphilosophen, denen an ungarischen Universitäten meist besondere Lehrstühle zugewiesen sind, behaupten überwiegend das Feld. So bediente sich der jüngst verstorbene August Pulszky vielfach soziologischer Methoden[4]), während Julius Pikler sowohl in seiner „Einleitung in die Rechtsphilosophie" [5]), als auch in seinen Studien über den Totemismus die soziologische Spezialforschung nicht unerheblich bereichert hat. Ins Phantastische verlieren sich die überfliegenden Ideengänge von Siegmund Bodnár[6]) und Jász Géza[7]). Es mühen sich neuerdings ernste Forscher um die Fortbildung soziologischer Probleme, meist freilich im Gewande rechtsphilosophischer Forschungen[8]). Ein direkter Beitrag zur Geschichte der Soziologie liegt in der gründlichen Arbeit von Tegze Gyula vor[9]). Ein eigenes sozialphilosophisches System hat Révai Samuel formuliert[10]). Die demographischen Untersuchungen

---

[1]) Concha György (Professor in Budapest), Politika. Elsö kötet. Alkotmánytan (Verfassungslehre), Budapest 1895. Die „Politik" Conchas steht auch in ihrem soziologischen Teil durchaus auf der Höhe der Forschung, und setzt sich mit allen nur irgend in Betracht kommenden Soziologen kritisch auseinander. Leider ist das Werk allen des Magyarischen Unkundigen unzugänglich. Concha müsste sich entschliessen, sein Buch selbst zu übersetzen, wie es auch Eötvös getan hat.

[2]) Die Sozialwissenschaften, Leipzig 1882; Társadalmi elméletek és eszmélyek, Budapest 1887. Ein Soziologe in Pressburg, J. Mandello, kündigt einen „Essai sur la méthode des recherches sociologiques" an.

[3]) Az ethikai determinismus elmélete.

[4]) A jog és államböloséezet alaptanai (Die Grundlegung der Rechts- und Staatsphilosophie), 1885.

[5]) Bevezetö a jogbölcséletbe, 1892; A jogkeletkezéséröl és fejlödéséröl (Ursprung und Entwicklung des Rechts), 1897. In zwei deutschen Arbeiten hat sich Pikler jüngst (1900) auf den Gebieten der reinen Philosophie und Soziologie (Totemismus) versucht.

[6]) A szellemi haladás törvénye (Das Gesetz des geistigen Fortschritts). In deutscher Sprache hat Bodnár sein „System" in zwei Bänden niedergelegt, Mikrokosmos, Berlin 1898. Ruhiger und massvoller ist Bodnárs jüngstes Sammelwerk Eszményeink (Unsere Ideale) 1902.

[7]) A fejlödés törvényei (Die Gesetze der Entwicklung), 1893.

[8]) A. Balogh, Társadalmi forradalom (Gesellschaftliche Bewegung), 1892; S. Fényes, Jogfejlödés (Entwicklung des Rechts), 1898; Gy. Dietrich, Társadalmi kérdések (Sozialphilos. Untersuchungen) 1897; S. Geöcze, Társadalmi programmja, 1899.

[9]) Szerves társadalomtani elméletek (sozialphilos. Untersuchungen), 1900.

[10]) A társadalmi jólét föltételei (Voraussetzungen des Gesellschaftswohls), deutsch unter dem Titel: Grundbedingungen der gesellsch. Wohlfahrt, Leipzig 1902; vgl. dazu m. Abhandlung „Ein ungarischer Sozialpolitiker", Pester Lloyd, Febr. 1903.

Joseph von Körössys und die anthropologischen Forschungen Aurel von Töröks gehören zu den wertvollsten Materialien der Soziologie. Die (deutsch erschienenen) Forschungen von Julius Schwarcz über die Demokratie Athens enthalten bedeutsame soziologische Winke.

In Russland hat die Soziologie Vertreter gefunden und literarische Dimensionen angenommen, von denen die westeuropäischen Fachforscher noch nicht recht Kenntnis genommen haben. Die wenigen Soziologen, welche den Spuren dieser Bewegung in Russland nachgegangen sind, schöpfen, da sie wohl durchweg des Russischen unkundig sind, ihre Kenntnisse in der Regel entweder aus den Werken der französisch schreibenden russischen Soziologen G. de Roberty[1]), J. Novikow[2]), M. Kowalewsky[3]) oder aus dem fünfbändigen Werk „Gedanken über eine Sozialwissenschaft der Zukunft" des deutsch schreibenden Balten Paul von Lilienfeld. Von manchen wird wohl auch Lothar Dargun[4]), der früh verstorbene Krakauer Soziologe, der slawischen Literatur zugezählt. Man übersieht jedoch allgemein, dass es eine weitverzweigte autochthone russische Soziologie gibt, die sich nicht bloss auf der wissenschaftlichen Höhe des jeweiligen Standes der soziologischen Literatur hält, sondern auch in weitausholenden scharfsinnigen Argumentationen dem Wildwuchs der westeuropäischen Soziologie kritisch zu Leibe rückt. Es dürfte daher willkommen sein, über die Artung dieser Soziologie etwas Einlässliches zu erfahren.

Ein Name, wie P. Lawroff, dem die Weite des wissenschaftlichen Horizonts in seiner Heimat den schmückenden Ehrentitel „der universellste Kopf unserer Zeit" eingetragen hat, ist der westeuropäischen wissenschaftlichen Welt so gut wie unbekannt. Schon eine Uebersicht der Titel jener Werke, mit denen der vor kurzem verstorbene Lawroff die russische Literatur beschenkt hat[5]) mag uns eine Vorstellung von der Richtung und Weite seines soziologischen Ideenkreises geben: Kritische Bemerkungen zu Mills Logik; Skizzen des systematischen Wissens (Rev. „Das Wissen" 1872—1874); Geschichte der physiko-mathematischen Wissenschaften; Die moderne Ethik oder Darlegung und Kritik der Leckyschen Aufklärung (Rev. „Vaterländische Memoiren"); Die Persön-

---

[1]) La Sociologie, 1886; La Philosophie du Siècle.

[2]) Luttes entre Sociétés humaines; Les gaspillages des Sociétés modernes; Conscience et volonté sociale.

[3]) Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. 1900. Paris, Alcan; La régime économique de la Russie, Paris 1898; Les questions sociales au moyen-âge, Paris 1902.

[4]) Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums. Zeitschr. f. vgl. Rechtswissensch. V. Bd., 1883; Soziologische Studien. H. I. u. II. Leipzig, Duncker und Humblot, 1885; Mutterrecht und Raubehe, 1883; Mutterrecht und Vaterrecht, 1892.

[5]) Vgl. über ihn Ch. Rappoport, La philosophie sociale de Pierre Lawroff, Paris 1900, besonders über den Idealismus Lawroffs, S. 49 ff.

lichkeit (Versuch einer Moralphilosophie); Die Ethik und der Sozialismus (1885—1886); Historische Briefe 1870, 2. Aufl. 1892, deutsch von Dawidow, Berlin, Edelheim 1901; Versuch einer Geschichte des modernen Gedankens 1894, Genf, 2 Bde.

Der Grundgedanke Lawroffs[1]) lautet: Der sozialen Evolution läuft eine immer zunehmende Emanzipation des Individuums parallel. Das vergleichende Studium des ethnographischen und historischen Materials lehrt uns aber, dass je höher sich eine Art auf der zoologischen Stufenleiter befindet, ihre Arbeitsteilung um so weniger bedingt ist durch die physiologische Qualifikation der Individuen. Es gewinnt daher die individuelle Freiheit mit der fortschreitenden Entwicklung der menschlichen Gesellschaft immer mehr an Ausdehnung und freiem Spielraum. Im Einklang mit diesem fortwährenden Betonen des Individuums als des Endzieles aller gesellschaftlichen Entwicklung befindet sich die sogenannte „subjektive Methode“, die Lawroff in die russische Soziologie eingeführt und als einzig berechtigte proklamiert hat. Der Soziologe hat stets mit klaren ethischen Postulaten zu arbeiten, und darf vor allen Dingen nie vergessen, dass die Gesellschaft mit allen ihren Phänomenen und Gebilden aus einzelnen Individuen, durch sie und für sie besteht. Seine Aufgabe wird daher sein, bei der Erforschung einer gegebenen sozialen Erscheinung das Hauptaugenmerk darauf zu richten, welche Folgen sie nicht nur für die Gesellschaft, für das Milieu, für die Kultur, sondern vor allen Dingen für die einzelnen Individuen, für die Atome dieser Gesellschaft haben wird.

Fast zu gleicher Zeit mit Lawroff beginnt der begabteste Anhänger desselben, N. Michailowsky, der die subjektive Methode — wenn auch mit abweichender Argumentation — weiter ausgebaut und selbständig fortgebildet hat. In zahlreichen Arbeiten (die wichtigsten sind: „Was heisst Fortschritt?“, neuerdings in französischer Uebersetzung bei Alcan; „Der Darwinismus und die Gesellschaftswissenschaft“, „Der Kampf um die Individualität“, „Die Helden und die Massen“, „Was ist Glück“ — eine Analyse der sozialen Statik von Spencer, „Die Ideale der Menschheit und der natürliche Lauf der Dinge“, zahlreiche Analysen ausländischer soziologischen Werke, darunter der Werke von Kidd, „Social evolution“ und Durkheim „La division de travail social“, „Die soziale Frage“ des Verfassers) vertritt er den Standpunkt, dass es bei der soziologischen Forschung vor allem darauf ankomme, die Wechselwirkung zwischen der einzelnen, freien, emanzipierten Persönlichkeit und den sozialen Formen und Geschehnissen klarzulegen. Der Subjektivismus in der Soziologie besteht nach ihm daher

[1]) Nachfolgende Mitteilungen über die russische Soziologie verdanke ich einem meiner Schüler, Herrn Cand. phil. S. Rawikowitsch.

nicht nur im ethischen Verhalten dem Individuum gegenüber, sondern auch in der Anerkennung eines inneren psychischen Gehaltes in den gesellschaftlichen Lebensformen. Die Soziologie bedarf daher zu ihrem Aufbau nicht nur der Ethik, sondern ebensosehr der Psychologie. Von diesem Standpunkte aus bekämpft er 1. die Spencersche Methode der soziologischen Analogie, sowie jede Vorstellung von einem gesellschaftlichen Organismus als eines an und für sich existierenden realen Wesens, 2. den „Kampf ums Dasein“ als leitendes und angeblich unabwendbares Prinzip im gesellschaftlichen Leben, endlich 3. den „Oekonomischen Materialismus“ als die Ableitung des ganzen sozialen und kulturellen Lebens aus den ökonomischen Erscheinungen. N. Michailowsky war ausserdem der erste, der den Erscheinungen der „Massen-Psychologie“ und vornehmlich der Bedeutung der Nachahmung seine Aufmerksamkeit widmete. In den Abhandlungen „Die Helden und die Massen“, „Wissenschaftliche Briefe“, „Pathologische Magie“, sämtlich erschienen vor der Arbeit von Tarde „Les lois de l'imitation“ und Sighele „La foule criminelle“, beschäftigte er sich eingehend mit den „psychischen Epidemien“, der „Ansteckung des Beispiels“, dem Hypnotismus und ähnlichen Erscheinungen der kollektiven Psychologie, die alle das eine gemeinsam haben, den Willen des sonst sich kritisch verhaltenden Individuums herabzudrücken, es gleichsam zu einem Automaten zu verflachen. Dabei untersucht er den Einfluss der „Helden“ auf die Masse, die gegenseitige Nachahmung und Beeinflussung in derselben und endlich die rückwirkende Kraft derselben auf die „Helden“ (siehe neuerdings neben Michailowsky: S. P. Ransky, „Die Soziologie N. Michailowskys“. Petersburg 1901). Eine vermittelnde Stellung zwischen den russischen Subjektivisten und Spencer nimmt der nach seinem eigenen Bekenntnisse dem letzteren zuneigende S. Juschakow ein (Soziologische Studien, 2 Bde., 1891, 1896). Er lässt die Hauptgedanken der Subjektivisten gelten, aber nur als einen besonderen Standpunkt, als ein gewisses ethisches Verhalten den soziologischen Problemen gegenüber, aber keineswegs als eine besondere Forschungsmethode. Die Soziologie muss sich, falls sie Anspruch auf eine Wissenschaft erhebt, derselben streng objektiven Methoden bedienen wie alle anderen Wissenschaften. Allein da der Soziologe die einzelnen Individuen vor allen angehenden Gesellschaftsformen zu behandeln habe, so kann und soll er auch nicht seine sozialethischen Ideale ganz zurückdrängen; er hat sich vielmehr stets zu vergegenwärtigen, welche Folgen die dem sozialen Getriebe abgelauschten Gesetze für die Persönlichkeit haben und in welcher gegenseitigen Beeinflussung sich Individuum und Gesellschaft befinden.

Diesem Standpunkte Juschakows schliesst sich N. Karejew, der mit seiner „Einleitung in das Studium der Soziologie“, Petersburg 1897, der Verbreitung dieser Wissenschaft in den weitesten Kreisen der stu-

dierenden Jugend verholfen hat, vollständig an. In zahlreichen Arbeiten, vorzugsweise auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie („Grundfragen der Philosophie der Geschichte“ 1883, „Das Wesen des historischen Prozesses und die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte“ 1890, „Der historische Materialismus“ 1896, „Die Aufgaben der Soziologie und die Theorien der Geschichte“ 1897 u. a. m.) zeigt er sich als Anhänger des Lawroffschen Gedankens über den dominierenden Einfluss der „kritisch denkenden Persönlichkeit“ auf die Geschichte.

Seit dem Jahre 1894 tritt in Russland als eine Reaktion gegen die bis dahin allein herrschende subjektivistische Richtung in der Soziologie der historische Materialismus als selbständige Schule auf, die bald sehr begabte und fruchtbare Anhänger findet. Die Wortführer dieser Richtung sind Peter von Struve („Die ökonomische Entwicklung Russlands“ 1894, „Freiheit und historische Notwendigkeit“ 1897) und Georg Plechanow („Die monistische Interpretation der Geschichte 1895). Beide veröffentlichten Arbeiten auch in deutscher Sprache. Ihnen schliessen sich Bulgakow („Die Gesetzmässigkeit der sozialen Phänomene“ 1896, „Kausalität und Freiheit in den menschlichen Handlungen“ 1897), Milukow (der seine „Geschichte der russischen Kultur“ 1896—1899 vom Standpunkte des ökonomischen Materialismus verfasst hat), Tugan-Baranowsky, Uschakow u. v. a. an.

Von den zahlreichen anderen russischen Soziologen, die bald zum Subjektivismus, bald zum historischen Materialismus hinneigen oder eine vermittelnde Stellung einnehmen, seien hier erwähnt: W. Woronzow, W. Golzew, Siber, Sack, Issajew, Obolensky, Slonimsky, Tschitscherin, Tschuprow u. a. m.

Am längsten und hartnäckigsten hat man sich in Deutschland, der Heimat der Philosophie der Geschichte und der Geschichte der Philosophie, gegen das Eindringen der soziologischen Literatur gesperrt. Schon Spencers Soziologie fand, trotz der vortrefflichen deutschen Uebersetzungen von Vetter und Marquardsen, nur mühselig Eingang. Und selbst dort, wo man das durch Dilthey geschärfte Widerstreben gegen alle Soziologie überwunden hatte, war der Enthusiasmus auf deutscher Seite durch skeptische Bedenken auf eine Nulltemperatur herabgedämpft. Ein hervorragender Nationalökonom war es, welcher hier das Eis gebrochen hat. Schäffles grosszügiges Werk „Bau und Leben des sozialen Körpers“ hat Gustav Schmoller mit vollem Recht „den ersten grossen deutschen Versuch einer Soziologie, d. h. einer Zusammenfassung unserer gesamten Staats- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis“ [1]) genannt. Den Spuren Albert von Schäffles sind die deutschen Philosophen nur mit spröder Zaghaftigkeit gefolgt.

[1]) Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, S. 220. Dem

Vielleicht hat sein weitgetriebenes, auf Spencer zurückgehendes Analogiespiel, das die Uebertragung biologischer Termini auf völkerpsychologische Erscheinungen so weit trieb, dass von sozialen Zellen, Muskeln, Nerven, Bindegeweben, Knochen u. s. w. geredet wurde, die nüchterne Behutsamkeit der deutschen Philosophen von einer Berührung mit dieser, in phantastischer Gewandung auftretenden Wissenschaft abgeschreckt. Jedenfalls waren es zunächst nicht Philosophen, sondern Kulturhistoriker und Juristen, welche sich auf deutscher Seite des dankbaren Stoffes bemächtigten. Von der ethnographischen Seite her haben Waitz und Bastian, von der kulturgeschichtlichen Rocholl, Lippert, Kurt Breysig und Schurtz, von der wirtschaftsgeschichtlichen Hanssen, Meitzen, Inama-Sternegg, Knapp, Lamprecht und Schmoller (zahlreiche Arbeiten in Schmollers „Staats- und sozialwissenschaftlichen Forschungen", sowie im „Jahrbuch"), von der rechtsgeschichtlichen Rob. von Mohl, von Stein und Gneist, von der vergleichend-rechtsgeschichtlichen Seite her Post, Kohler, Bernhöfft und Leist, endlich und besonders haben von der anthropogeographischen Seite aus Ratzel und Peschel ein so erdrückend reiches soziologisches Material aufgeschichtet, dass es bei dem sprichwörtlichen Bienenfleiss der deutschen Gelehrtenwelt verwunderlich genug erscheint, wenn ein so reizvoller soziologischer Stoff immer noch seines endgültigen Bezwingers harrt. Während Deutschland in den meisten philosophischen Disziplinen, besonders auch in der Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, augenblicklich die von allen Kulturvölkern neidlos anerkannte Führung inne hat, hinkt es in der Soziologie nur saumselig und widerstrebend den übrigen Völkern, besonders den Franzosen, nach. Sieht man nämlich von einer kleinen soziologischen Abhandlung des deutschen Philosophen Krohn[1]) ab, so muss einem österreichischen Juristen, Ludwig Gumplowicz[2]) in Graz, das Verdienst zuerkannt werden, dass er die Soziologie zuerst in die deutsche Literatur eingeführt und hier heimisch gemacht hat. Unter den deutschen Philosophen kommt zunächst Ferdinand Tönnies in Betracht. Neben den zahlreichen soziologischen Abhandlungen[3]), in denen er den deutschen Philosophen die Bekanntschaft mit den gediegensten Hervorbringungen der soziologischen Lite-

---

ersten Band der zweiten Auflage (Tübingen 1896) gab Schäffle selbst schon den Untertitel: Allgemeine Soziologie, während der zweite Band den Untertitel „Spezielle Soziologie" führt. Die zweite Auflage des Werkes hat die biologische Analogie sehr stark herabgemindert.

[1]) Beiträge zur Kenntnis und Würdigung der Soziologie. Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik, 1880, 1. Bd., S. 423 ff.

[2]) Seine hierher gehörigen Werke sind: Der Rassenkampf, 1883; Grundriss der Soziologie, 1885 (französisch 1901); Soziologie und Politik, 1892; Die soziologische Staatsidee, 1892; Allgemeines Staatsrecht, 1897; Sociologie et Politique, Paris 1898.

[3]) Früher in den „Philos. Monatsheften", seit 1895 in seinen soziologischen Jahresberichten des „Archivs für systematische Philosophie".

ratur — namentlich des Auslandes — vermittelt hat, hebe ich das 1887 erschienene Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen“ hervor. Die erste Stelle unter den deutschen Soziologen nimmt heute Georg Simmel ein[1]), der die ausgetretenen Geleise spielerischer Analogiebildung verschmäht und den soziologischen Problemen von der psychologischen bezw. erkenntnistheoretischen Seite beizukommen sucht. In letzter Zeit haben sich auch Paul Natorp[2]) und Hermann Cohen[3]) soziologischen Problemen zugewendet.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage unseres Werkes (1897) haben sich die deutschen Beiträge zur Soziologie an Gehalt und Umfang dermassen gehäuft, dass man heute füglich von einer deutschen Soziologie sprechen kann. Sukkurs erhielten die deutschen Soziologen von den verschiedensten Wissensgebieten. In erster Reihe ist hier das grundlegende Werk des Hallenser Pandektisten Rudolf Stammler zu nennen[4]), das die wissenschaftliche Bewegung innerhalb der deutschen Soziologie in lebendigen Fluss gebracht hat. Ein anderer Jurist, E. A. Schroeder, veröffentlichte gleichzeitig mit Stammler ein umfassendes Werk über „Das Recht der Wirtschaft“[5]). Von ethnographischer Seite haben seither Heinrich Schurtz[6]) und Alfred Vierkandt[7]) wertvolle Materialien zur Bereicherung der Soziologie herbeigetragen. Hier hat das zweibändige Werk von Steinmetz „Ethnologische Studien zur Entwicklung der Strafe“ 1891 den Grund gelegt. Die zusammenfassende Darstellung von Th. Achelis[8]) bietet einen allgemeinen Ueberblick über die Ergebnisse der neueren Völkerkunde. Neue Einsichten und Ausblicke gewähren die Untersuchungen von Karl Gross über die „Spiele der Tiere“ und „Spiele der Menschen“, „Der ästhetische Genuss“

---

[1]) Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892; Die soziale Differenzierung 1890; Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 Bde., 1892; Philosophie des Geldes, 1900.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, ein Kapitel zur Sozialpädagogik. Freiburg 1896. Sozialpädagogik, 1899; K. Vorlaender, Eine Sozialpädagogik auf Kantischer Grundlage, Zeitschr. für Philos. 114, S. 214—240; derselbe, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1903, II, 461 ff. (den ganzen Abschnitt über die Neukantianer).

[3]) Vorwort zur 4. Aufl. (popul.) von Langes Geschichte des Materialismus, 1896.

[4]) Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, Leipzig 1896; Lehre von dem richtigen Recht, 1902. Dazu die Abhandlung Biermanns, s. oben S. 9, Note 4. K. Vorlaender, Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage, Kantstudien, Bd. I, 1897, S. 197 ff.; G. Simmel, Zur Methodik der Sozialwissenschaft, Schmollers Jahrbuch, 1898, S. 575 ff.

[5]) Leipzig, Fleischer, 1896.

[6]) Katechismus der Völkerkunde; Urgeschichte der Kultur, 1900; Altersklassen und Männerbünde, Berlin, Reimer, 1902.

[7]) Naturvölker und Kulturvölker, Leipzig 1896, sowie zahlreiche Beiträge in Wolfs Zeitschrift für Sozialwissenschaft, worunter besonders „Die politischen Verhältnisse der Naturvölker“, Bd. IV, 1901, S. 417 ff. Mehrere noch zu besprechende Abhandlungen in der Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie, 1901/1902.

[8]) Moderne Völkerkunde, deren Ergebnisse und Aufgaben, Stuttgart, Enke, 1896.

(1902), sowie die Studien von Ernst Grosse über „Die Anfänge der Kunst“ [1]).

Von den nationalökonomischen Untersuchungen kamen der Soziologie besonders die Forschungen Karl Büchers [2]) und Franz Oppenheimers zu gute [3]). Unter den Statistikern hat sich namentlich G. von Mayr soziologischen Problemen zugewendet [4]). Die Arbeiten von Werner Sombart [5]) haben zum Verständnis soziologischer Ideengänge, insbesondere zur Psychogenese des kapitalistischen Geistes ein Erkleckliches beigetragen, während Gustav Schmollers „Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre“ [6]) für die Anerkennung der Soziologie als eigener Disziplin innerhalb der deutschen Fachkreise wohl das Entscheidende geleistet hat. Zur Geschichte der Soziologie haben die Studien Georg Adlers [7]), August Onckens [8]), Robert Pöhlmanns [9]) und Paul Barths [10]) ein so umfassendes und reichhaltiges Material herbeigetragen, dass die Fundamente unserer jungen Wissenschaft, dank der deutschen Forschung, heute eine Solidität aufweisen, die ich in der ersten Auflage dieses Werkes schmerzlich vermisst habe.

Ausserhalb der eigentlichen Fachforschung stehen zwei Gelehrte, deren Werke sich um die Weckung und Belebung der soziologischen Interessen in Deutschland grosse Verdienste erworben haben, Karl Jentsch [11]) und Otto Ammon [12]). Ebenso hat die Rückkehr Ed. Bernsteins nach Deutschland die unter den Sozialisten fast erloschenen Stimmungen für theoretische Untersuchungen neu entfacht und durch seine lebhafte Polemik gegen Karl Kautsky zu heller Lohe entzündet [13]).

---

1) Die Anfänge der Kunst, 1894; Die Formen der Familie und der Wirtschaft, 1896.

2) Die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., 1898, besonders Abschnitt VI (Arbeitsgliederung und soziale Klassenbildung); Arbeit und Rhythmus, 2. Aufl., 1899.

3) Grossgrundeigentum und soziale Frage, Berlin, Vita.

4) Statistik und Gesellschaftslehre, 2. Bde., Mohr, Tübingen, 1895 u. 1897.

5) Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrh., 12. Tausend, 1897; Dennoch! 1900; Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 1902.

6) 1. Bd., Leipzig, 1900, besonders S. 72 ff. Schmoller nähert sich jener Definition der Soziologie an, welche Simmel in zahlreichen Abhandlungen (meist in Schmollers Jahrbuch erschienen) niedergelegt hat.

7) Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, Leipzig, 1899. Frühere Werke Adlers werden uns in anderem Zusammenhang beschäftigen.

8) Geschichte der Nationalökonomie, Leipzig 1902.

9) Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Zweiter Band. München 1901.

10) Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897; Beweggründe des sittlichen Handelns, 1899.

11) Gesellschaftsphilos. Gedanken, 1892; Weder Kommunismus, noch Kapitalismus (Auseinandersetzung mit Julius Wolf), 1893; Sozialauslese, kritische Glossen, 1898; 2. Aufl. 1903.

12) Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, 2. Aufl., 1896; Die natürliche Auslese beim Menschen, 1893; Fünf Briefe über Marx, 1895 (an Julius Wolf gerichtet).

13) Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie,

An Ansätzen zu neuen soziologischen Systembildungen hat es in den letzten Jahren nicht gefehlt. So sucht Ludwig Woltmann in einer Reihe temperamentvoller Schriften Kant, Darwin und Marx in eins zu bilden und solchergestalt den Sozialismus auf eine neokantische Basis zu stellen[1]). Um Woltmann gruppieren sich jene jüngeren Sozialisten, welche jedem fanatischen Dogmatismus, also auch dem Marxismus, widerstreben und eine wissenschaftliche Gesundung der sozialistischen Theorie nur auf der Grundlage von Kant und Lange herbeizuführen willens sind. Die Mitstrebenden suchte Woltmann neuerdings in einer besonderen Zeitschrift „Politisch-anthropologische Revue" um seine Fahne zu scharen.

Dass die soziologische Frucht am Baume der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Reife gediehen ist, beweisen zwei Anläufe zu neuen Systembildungen, wie sie — fast gleichzeitig — in Deutschland hervorgetreten sind. So unternimmt Arnold Fischer den Versuch[2]), „das soziale Problem vom Standpunkte einheitlicher Kulturentwicklung darzustellen". Fischer gelangt auf anderen Wegen und vermittels eigener Untersuchungsmethoden in vielen Punkten zu denselben Resultaten, wie wir sie gewonnen und in diesem Buche niedergelegt haben. Das Gleiche gilt von Gustav Ratzenhofer[3]). Sein grosses Werk zwar über „Wesen und Zweck der Politik" ging der Publikation Fischers voraus, aber die eigentlich soziologischen Schriften fallen zeitlich mit dem Erscheinen unserer „Sozialphilosophie" und dem Werke Fischers zusammen. Der Umstand, dass die Probleme der Soziologie zu gleicher Zeit von verschiedenen Seiten, die zueinander in gar keinen Beziehungen stehen, in Angriff genommen werden und dass sich in den Ergebnissen vielfach recht auffällige Uebereinstimmungen herausstellen, beweist unseres Erachtens zweierlei: einmal dass die Soziologie nunmehr auch in Deutschland ihre Zelte mit Erfolg aufgeschlagen hat, andermal dass die von den deutschen Soziologen, unabhängig voneinander, aber übereinstimmend miteinander eingeschlagene Richtung wohl das richtige treffen wird. Zur Vervollständigung

Stuttgart, Dietz, 1895; Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, Berlin, Edelheim & Co., 1901; Dokumente des Sozialismus (neue Zeitschrift), 1. Bd., 1. H. Okt. 1901; Die Bernsteinsche Richtung vertritt die (sehr geschickt redigierte) Zeitschrift „Sozialistische Monatshefte", während der Kautskysche Standpunkt von den Mitarbeitern der „Neuen Zeit" verfochten wird. In letztgenannter Zeitschrift bearbeitet H. Cunow die soziologische Literatur mit Unparteilichkeit und Verständnis. Vgl. noch K. Vorlaender, Geschichte der Philosophie, 1903, II, 491.

[1]) System des moralischen Bewusstseins, Düsseldorf 1898; Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, 1899. Vgl. meine Wende des Jahrhunderts, Versuch einer Kulturphilos., 1899, S. 242.

[2]) Die Entstehung des sozialen Problems, Rostock, Volkmann, 1898.

[3]) Wesen und Zweck der Politik, 3 Bde.; Die soziologische Erkenntnis, 1898; Der positive Monismus, 1900; Positive Ethik, Verwirklichung des Sittlichseinsollenden, 1901 (sämtlich bei Brockhaus, Leipzig). Die Kritik des Intellekts, Positive Erkenntnistheorie, 1902, S. 133 ff. über das soziologische Problem und die Gesetzlichkeit aller Erscheinungen.

des hier gebotenen Bildes soziologischer Gedankenbewegung in Deutschland muss noch darauf hingewiesen werden, dass zur Belebung des Tempos die Vorlesungen Treitschkes über „Politik", Kurt Breysigs „Kulturgeschichte der Neuzeit" (1900), Heinrich Schurtz' „Urgeschichte der Kultur" (1900) und Heinrich Rickerts „Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft" nicht wenig beigetragen haben.

Wie man sieht, ist das Vorurteil gegen die Soziologie auf deutscher Seite im Schwinden begriffen. Eines der gewichtigsten, wenn nicht gar das entscheidende Bedenken gegen die Bearbeitung der Soziologie dürfte wohl früher die Erwägung gewesen sein, dass diese prätentiös auftretende junge Wissenschaft gar kein Novum darstelle, sondern nur ein neuer, nicht einmal geschmackvoller Name für jene Philosophie der Geschichte sei, welche seit Herder, Kant, Fichte, Hegel und Marx gerade der deutschen Philosophie erbeigentümlich geworden ist. Wolle man aber die etwas antiquierte Geschichtsphilosophie durchaus auffrischen und auf die Höhe des gegenwärtigen Standes der freundnachbarlichen Wissenschaften (vergleichende Ethnographie, vergleichende Sprach-, Rechts-, Kunst-, Sagen- und Religionsgeschichte, Paläontologie, Archäologie) heben, so besässen wir ja bereits in der von Lazarus und Steinthal[1]) begründeten Völkerpsychologie im wesentlichen das, was die Soziologie heute als ein nur ihr eigentümliches Arbeitsprogramm für sich in Anspruch nimmt. Aber einmal war das Programm der Völkerpsychologie, wie es deren Begründer vor mehreren Dezennien entworfen haben, an dem heutigen Stande der obengenannten, in die gegenwärtige Soziologie einbegriffenen Grenzwissenschaften gemessen, nicht weitherzig und umfassend genug, andermal scheint selbst dieses Programm in Deutschland keinen rechten Resonanzboden gefunden zu haben[2]). Bei einer intensiveren Teilnahme der deutschen Philosophie an der Ausgestaltung des glücklichen Wurfes von Lazarus und Steinthal hätte sich allerdings die Völkerpsychologie zu einer umfassenden Soziologie ausweiten können.

Von der Geschichtsphilosophie aber scheidet sich die Soziologie, wie wir gegen Paul Barth aufrecht halten, ihrer Methode nach nicht minder, denn ihren Zielen nach ab. Sie teilt mit der Geschichtsphilosophie freilich das Problem — die Entwicklung der Gesellschaft — nicht aber die Form ihrer Lösungsversuche. Verfährt die Geschichtsphilosophie

---

[1]) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1859—1891, 21 Bde. Im ersten Band (1859) befindet sich das mit voller Klarheit niedergelegte Programm der Völkerpsychologie von Moritz Lazarus.

[2]) Vgl. W. Wundt, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. Phil. Studien, IV. Bd., 1888; Völkerpsychologie, 2 Bde., Leipzig 1900. Diese beiden Bände behandeln nur die Sprache. Im Fortgange seines Werkes wird Wundt Mythos und Sitte im Rahmen der Völkerpsychologie behandeln und eben damit die etwas diskreditierte Disziplin auffrischen und der Soziologie annähern.

in ihrem bisherigen Verlauf vornehmlich deduktiv-konstruierend, so sucht die Soziologie sämtliche, der wissenschaftlichen Forschung zugänglichen empirischen Tatsachen des sozialen Zusammenlebens zunächst zu sammeln, sodann methodisch zu sichten, um den Umkreis aller erfahrbaren sozialen Tatsachen zu beschreiben. Ihren Rudimenten nach ist sie wesentlich eine deskriptive Wissenschaft; sie bescheidet sich vorerst bei der Konstituierung einer sozialen Statik und erhofft — in den vorsichtigeren ihrer Vertreter zumal — erst von einer in weiter Ferne winkenden wissenschaftlichen Zukunft die Ermöglichung einer sozialen Dynamik. Ihre Elemente sind Biologie und Psychologie, Ethnographie und vergleichende Kulturgeschichte zur Beurteilung der kulturlosen und Halbkulturvölker, Statistik, Demographie und Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Charakterologie der Vollkulturvölker. Eine bescheiden auftretende, ihrer Schwierigkeiten wie ihrer Grenzen sich bewusst bleibende Soziologie wird zunächst ihr Genüge darin zu finden haben, dass sie auf umfassendster Grundlage die soziale Tatsächlichkeit festzustellen vermag. Hingegen kann sie darauf verzichten, die letzte soziale Ursächlichkeit in der Form soziologischer, mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretender Gesetze aufzudecken[1]).

Während die Geschichtsphilosophie darauf ausging, den ganzen Weltplan zu entdecken, d. h. über dem Umweg der Geschichte zu Gott oder dem letzten Grund alles Seins zu gelangen, tritt die Soziologie, welche das Erbe der mediatisierten Geschichtsphilosophie übernimmt, weit behutsamer auf[2]). Sie anerkennt die historische Bedeutung der Geschichtsphilosophie und erblickt in ihr ihre Vorläuferin. Sie durchschaut es eben, dass die Geschichtsphilosophie als Wissenschaft daran gescheitert ist, dass sie ihre Ziele zu hoch gesteckt, indem sie ihr Schicksal an das der Metaphysik gekettet hat[3]). Paul Barth hat in seinem vielbesprochenen Werke „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie“ (1897) die schon im Titel angedeutete Behauptung aufgestellt: Eine vollkommene Soziologie würde sich mit der Geschichtsphilosophie ganz und gar decken, sie unterscheiden sich schliesslich nur noch dem Namen nach (S. 10). Der erste Band des genannten Werkes, das sich mit den Hauptvertretern soziologischer Systembildungen kritisch auseinandersetzt, gewährt keinen sicheren Anhaltspunkt dafür, wie Barth diese kühne

---

[1]) Am nächsten steht unserer Definition der Soziologie S. R. Steinmetz, Wat is Sociologie, 1900; Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos., 1902, S. 432.

[2]) Das Verhältnis aller dieser Disziplinen zueinander behandelt L. Schweiger, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie, Bern, Sturzenegger, 1900 (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bd. XVIII).

[3]) Der Vorwurf apriorischer Konstruktion trifft den neuesten Versuch einer „Geschichtsphilosophie“, von Theodor Lindner, Stuttgart, Cotta, 1901, nicht. Lindners Werk hat durchaus soziologischen Charakter.

These zu beweisen gedenkt. Die „Skizze der eigenen Ansicht des Verfassers“, welche den kampfesfrohen ersten Band mit einer etwas dürftigen Perspektive schliesst, lässt eher den Eindruck einer Vertröstung als den der wissenschaftlichen Rechtfertigung des Thema probandum zurück. Immerhin könnte der noch ausstehende zweite Band das Verabsäumte nachholen und durch die Wucht seiner Argumentationen unsere Zustimmung erzwingen. Bis zur Erbringung dieses Beweises in bündiger, schlüssiger Form sehen wir in der Geschichtsphilosophie und Soziologie zwei gesonderte Zweige am Baume unserer wissenschaftlichen Erkenntnis.

Wir werden den Ertrag der bisherigen soziologischen Forschung, soweit er der Klärung sozialer Fragen zu gute gekommen ist, unbefangen und unbekümmert um methodologische Streitfragen einzuheimsen suchen.

Dritte Vorlesung.

Plan und Methode der philosophischen Erfassung der sozialen Frage.

Das entscheidende Bedenken gegen die philosophische Behandlung der sozialen Frage, das Heikle und Verfängliche des Gegenstandes dränge ich durch die Erklärung zurück, dass ich keiner der bestehenden politischen Parteien angehöre, vielmehr das Vorrecht für mich in Anspruch nehme, über allen Parteien zu stehen.

Allen Tagesfragen ist leider der böse Beigeschmack gemeinsam, dass sich zu deren Behandlung der mindest Berufene nicht selten als den einzig Berufenen ansieht. So hat sich denn in den letzten Jahrzehnten die Behandlung der sozialen Frage zu einem förmlichen Monopol autodidaktischer Halbbildung ausgestaltet. Wir huldigen hingegen der etwas rückständigen Ansicht, dass die Behandlung so subtiler Fragen, als welche sich die sozialen darstellen, nur von ernsten Federn vor einem ernsten Leserkreis unternommen werden sollte. Ich gestehe freimütig, dass ich in der allzubreiten Demokratisierung feingesponnener soziologischer Fragen kein Heil zu erblicken vermag. Ich halte vielmehr etwas auf literarische Schamhaftigkeit und Gedankenkeuschheit. Das Eintagsfliegentum der politischen Presse oder gar das geräuschvolle Schönrednertum alkoholerhitzter Bierbankpolitiker scheinen mir denn doch nicht die einzig zuständige Instanz für die Entscheidung so unendlich verwickelter, tief in das Räderwerk der Kultur eingreifender Probleme zu sein. Noch sind die soziologischen Fragen unter gelehrten und fachkundigen Denkern viel zu kontrovers, als dass sie unbedenklich unter dem überlauten Hurra des öffentlichen Marktes verhandelt werden könnten.

Eine Wissenschaft gleich der werdenden Soziologie, deren Fundamente ebenfalls junge Wissenschaften, wie die Paläontologie, Anthropologie, vergleichende Ethnographie, Völkerpsychologie und Moralstatistik bilden, darf jetzt gar nicht mit apodiktischen Urteilen und festen Lehrsätzen hervortreten. Unsere Gedankenwerkstatt ist erst im Entstehen begriffen. Die Rohprodukte liegen vielfach noch wirr und ungeordnet umher und harren der künstlerischen Verarbeitung. Unter so beschaffenen Umständen tun wir besser, die Läden unserer Werkstatt sorgfältig zu verschliessen, damit nur ja kein unberufenes Späherauge durch die Ritzen hineinschielt und der Welt verrät, wie es bei uns zugeht. Zu einem populären Schaufenster vollends fehlt uns so gut wie alles.

Wir sind noch beim Sammeln, Sondern und Kombinieren. Zu zwingenden allgemeinen Schlüssen, zu feststehenden, jeden Zweifel ausschliessenden soziologischen Gesetzen haben wir es leider noch nicht gebracht. Dieses offene, freimütige Eingeständnis und die dadurch gegebene kühle Zurückhaltung in der Entscheidung soziologischer Tagesfragen nenne ich geistige Keuschheit. Was noch im chaotischen Werden mühselig zur Klarheit empordämmert, was im stillen Kämmerlein unter erschütternden Wehen nach Ausdruck und klarer Fassung ringt, das soll nicht sofort einem gaffenden, täppisch zulangenden Publikum preisgegeben werden, bevor es gehörig abgeklärt und ausgereift ist. Nichts ist darum widerlicher als jene Prostituierung des Geistes, welche sich mit wissenschaftlich sein wollender Schminke herausputzt und mit soziologischer Phraseologie protzen möchte.

In bewusster Gegensätzlichkeit gegen jenes Niveau, auf welches die Behandlung der sozialen Frage unter dem Gesichtswinkel der politischen Parteizugehörigkeit bisher vielfach herabgedrückt wurde, steckt sich die hier versuchte philosophische Beleuchtung derselben das Ziel, sie auf die Höhe der von Spinoza geforderten Betrachtungsweise — sub aeternitatis specie — zu heben. Die Philosophie hat weder, noch darf sie jemals eine andere Tendenz haben, als die Ermittlung jenes Grades von Wahrheit, welcher der jeweilig erklommenen Höhe einer Generation angepasst ist. Während die exakten Wissenschaften nach einem schönen Wort von Helmholtz wesentlich die Aufgabe haben, zu ermitteln, was wirklich ist, fällt es den Geisteswissenschaften, vorab der Philosophie, anheim, festzustellen, was wahr ist, d. h. was auf den Sensus communis der jeweilig herrschenden wissenschaftlichen Richtungen Anspruch erheben kann. Es wird daher Aufgabe der folgenden Untersuchungen sein, unbeirrt von den einander durchkreuzenden Tagesmeinungen und unbestochen von irgendwelcher Parteiparole, so viel Wahrheit auszumitteln, als der gegenwärtige Stand unserer Disziplin nur irgend gestattet. Dem die soziale Entwicklung betrachtenden Philosophen, der jede Einzel-

erscheinung in den grossen Weltzusammenhang einzuordnen sich gewöhnt hat, sind die heutigen politischen Parteigruppierungen nur vorübergehende, akzidentelle Momente in der Gesamtentwicklung der Menschheit, und die politischen Tagesgrössen sind ihm nur Marionetten. Der Parteimann sieht nur das Hier und Jetzt, der Philosoph aber forscht nach dem Ueberall und Immer. Jener berauscht sich an den politischen Orgien seiner Zeit und taumelt dann blindlings auf das nächstliegende Ziel los, während der Philosoph inmitten der ihn umgebenden politischen Bacchanalien Weitblick und Nüchternheit behauptet. So wird uns beispielsweise von Sokrates berichtet, dass er nach einer im heitersten Symposion durchschwärmten Nacht als der einzig Nüchterne aufstand und weiterphilosophierend von dannen ging. Der Parteimann endlich, dessen politischer Selbsterhaltungstrieb, den edelsten Absichten zum Trotz, sich der psychologisch begreiflichen egoistischen Regungen niemals ganz zu entäussern vermag, sieht nur das Augenblickliche und Individuelle, der Philosoph hingegen das dem politischen Kräftespiel des Augenblicks zu Grunde liegende Beharrende und Generelle: die ewigen Interessen der menschlichen Gattung.

* * *

Jedes Problem bietet der philosophischen Beleuchtung drei verschiedene Seiten dar, sofern man sich in die letzten Tiefen — namentlich seiner zeitlichen Entwicklungsmomente — versenken will: seinen Ursprung, seinen geschichtlichen Werdegang, seinen augenblicklichen Stand. Machen wir uns nun klar, welches eigentlich jenes soziologische Problem ist, das sich hinter dem irreführenden Stichwort „soziale Frage“ verbirgt, so unterliegt es kaum einem Zweifel, dass letzten Endes die Formen des menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens das Wesen desselben ausmachen. Auf das soziale Zusammenleben der Menschen angewendet, lauten jene drei Momente der philosophischen Betrachtungsweise: a) Ursprung alles menschlichen Gemeinschaftslebens; b) geschichtlicher Werdegang der sozialen Institutionen: einmal in ihrem unreflektierten, vom Gange des Naturgeschehens vorgezeichneten Wachstum, andermal in jenem reflektierten Zustande, in welchem der in der aufkeimenden Philosophie zum Selbstbewusstsein erwachende menschliche Geist das menschliche Gemeinschaftsleben dem unbewussten Wachstum entrücken will, um es bewusst umzuformen; c) der augenblickliche Stand der sozialen Probleme. Der Plan unserer Arbeit ergibt sich aus dieser Dreiteilung von selbst. Es sollen zunächst die ursprünglichen Formen des menschlichen Zusammenlebens in Familie, Gesellschaft, wirtschaftlicher Produktion, Sprache, Recht, dann aufsteigend zu Staat und Kirche in möglichst knappen Zügen festgehalten werden. Hat einst Comte als den obersten

Sinn aller Philosophie die Formel verkündet: savoir pour prévoir, so kann es unmöglich ein methodischer Fehler sein — will man anders den sozialen Problemen auf den Grund gehen — sie in ihrem primitiven Werden und ihrem geschichtlichen Wachstum zu belauschen, bevor man sich ein sachkundiges Urteil über ihre voraussichtliche künftige Entwicklung zutraut. Sobald es uns auf Grund behutsamer Herbeiziehung des anthropologischen Materials gelungen sein wird, den Ursprung menschlicher Beziehungsformen aufzudecken, werden wir in einem Abriss einer Geschichte der Sozialphilosophie den Werdegang der sozialen Institutionen, sowie dessen Widerspiegelung in den Köpfen der Denker zu schildern haben. Unser dritter Abschnitt wird unter Kennzeichnung des augenblicklichen Standes der sozialen Probleme innerhalb unseres Kulturkreises der voraussichtlichen Gestaltung menschlichen Zusammenwirkens in absehbarer Zukunft das Horoskop stellen.

Im grundlegenden soziologischen Abschnitt unserer Untersuchungen, welcher den Uebergang von den präsozialen Zuständen der Urmenschen zu den sozialen behandelt, wird die induktive Methode des regulären, stufenweisen Aufstiegs von den primitivsten sozialen Gebilden zu den komplizierteren vorherrschen. Im zweiten geschichtlichen Abschnitt werden wir die soziologischen Gedankengänge der führenden Kulturvölker von ihrem ersten durchsichtigen Empordämmern an bis zu ihren gegenwärtigen, ungemein verwickelten, weil mit technischen und wirtschaftlichen Fragen durchwachsenen Formen hinauf verfolgen. Im dritten systematischen Abschnitt soll der Versuch gemacht werden, von der auf induktivem Wege erklommenen Höhe der soziologischen Probleme aus deduktiv zu deren Elementen herabzusteigen, um uns solchergestalt auch jene Vorzüge zu sichern, welche der Methode der Deduktion, zumal nach voraufgegangener Induktion, eignen. Es ergibt sich aus alledem, dass wir den seit Herder in Deutschland herrschend gewordenen, von Hegel in ein logisches Schema eingebetteten Entwicklungsgedanken im allgemeinen zwar teilen, ohne uns jedoch die von Hegel mit starrer Konsequenz betonte dialektische Fassung desselben zu eigen zu machen. Für die mächtige Gedankenarchitektonik und konstruktive Finesse der Hegelschen Philosophie hegen wir im übrigen die höchste ästhetische Bewunderung, aber eben nur eine ästhetische.

Im ersten Abschnitt, der, wie schon angedeutet, den Uebergang von präsozialen zu sozialen Zuständen zum Gegenstande hat, sollen die Urformen des menschlichen Zusammenlebens, zunächst in ihrer festeren Struktur, sodann in ihren loseren Formen festgehalten und in ihrer Entwicklung skizziert werden. Wir unterscheiden nämlich zwischen solchen Formen sozialen Zusammenlebens, deren Struktur stabil, und solchen, deren Natur labil, wobei die Stabilität keine absolute, vielmehr eine relative, nur für eine gewisse Zeitspanne, respektive Entwicklungs-

phase jener Struktur gültige ist. Zu den vergleichsweise stabilen Formen der sozialen Gemeinschaft rechnen wir: a) Familie, b) Eigentum, insbesondere Grundeigentum, c) die Gesellschaft, d. h. das gesellschaftliche Zusammenleben und Zusammenwirken in den sich allmählich differenzierenden und verschärfenden Abstufungen, d) den Staat. Zu den labilen rechnen wir: a) die Sprache, b) das Recht, c) die Religion (mythologische und geschichtliche Traditionen), weiterhin Technik und Kunst, Moral und Philosophie. Das labile Moment der letztgenannten Formen gemeinsamer menschlicher Interessensphären besteht darin, dass sie, im Urzustande zumal, kaum dürftige Umrisse einer gegenseitigen Abgrenzung verraten, vielmehr häufig ineinander überzugehen und bis zur Unterscheidbarkeit zusammenzufliessen die Tendenz zeigen. Das soziale πάντα ῥεῖ dieser als labil bezeichneten Elemente prägt sich besonders auch darin aus, dass die Grenzstreitigkeiten zwischen Recht, Sitte und Religion, Technik und Kunst, Moral und Philosophie bis auf den heutigen Tag noch nicht überwunden, auch die Sprachgrenzen bis auf den gegenwärtigen Augenblick fliessend geblieben sind, während die stabileren Elemente, wie Familie, Eigentum, Gesellschaft und Staat einmal schon an der Schwelle der Kultur ein leidlich festes Gefüge aufweisen, andermal im Laufe der sozialen Entwicklung die Lineamente dieses Gefüges in immer markigeren Zügen herauszuarbeiten die Neigung zeigen.

Bei der tastenden Unsicherheit jener jungen Wissenschaften, auf welche wir unseren soziologischen Kalkül aufzubauen haben — Anthropologie, Ethnographie, Paläontologie, vergleichende Sprach-, Rechts-, Wirtschafts-, Sagen- und Religionsgeschichte —, wird ein Operieren mit Hypothesen zur fatalen, aber unabwendbaren Notwendigkeit. So reizvoll das Newtonsche „hypotheses non fingo“ auch klingen mag, so hat Newton selbst diese wissenschaftliche Lebensregel nicht streng einzuhalten vermocht. Für uns vollends sind die Hypothesen unentbehrlich, aber auch ungefährlich, solange wir uns bewusst bleiben, dass es sich bei diesem Hypothesengewebe nicht um konstitutive Prinzipien, sondern lediglich um heuristische Notbehelfe handelt. Kann man nun diesem unvermeidlichen Uebel nicht entrinnen, so dürfte es doch wohl der Uebel kleinstes sein, wenn man unter den zahlreichen einander befehdenden Hypothesen über die Urformen von Familie, Eigentum, Gesellschaft, Staat, Sprache, Sitte, Recht und Religion mit kritischer Umsicht diejenigen herausgreift, denen der Vorzug eignet, dass sie einmal nach dem gegenwärtigen Stande der erwähnten Wissensgebiete als die relativ einleuchtendsten anzusehen sind, andermal als leidlich miteinander harmonierend sich erweisen werden.

Der zweite Abschnitt wird in einer kritischen Geschichte der sozialphilosophischen Ideen, von ihrem ersten Auftauchen bei den Griechen bis herab auf die Gegenwart, den bisherigen Ertrag des reflektierenden

Menschenbewusstseins für die Lösung der uns beschäftigenden Probleme einzuheimsen suchen. Dabei werden wir einen interessanten Uebergang von den prähistorischen zu den historischen Völkern beobachten können. Dort vollzog sich der Bau des sozialen Körpers als ein unbewusster Prozess, der nicht von klaren Ideen, sondern von dunklen Instinkten geleitet war. Bei den ersten historischen Völkern hingegen, besonders beim begabtesten derselben, den Griechen, erwacht in der Philosophie der menschliche Geist aus dem dumpfen Schlummerzustand und sucht bewusst nach Mitteln, wie man den sozialen Körper möglichst zweckentsprechend und gedeihlich einrichten und ausgestalten könnte. Es entsteht mit einem Worte die Politik als Wissenschaft: Xenophon, Platon und Aristoteles. In mehr als zweitausendjähriger Gedankenarbeit der besten Köpfe ringt man sich allmählich zur Einsicht durch, dass man den Bau und die Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft und des Staates nicht mehr dem mechanischen Ablauf einer unbewussten sozialen Entwicklung blindlings überlassen sollte, dass vielmehr Volk und Regierung die Resultate der Wissenschaften sich anzueignen und so in bewusster Weise eine möglichst zweckvolle Organisation der Gesellschaft anzustreben hätten. Dieser glückliche Fortschritt von der unbewussten Gesellschaftsbildung zur bewussten, der sich darin ausprägt, dass der menschliche Geist den Naturlauf regelt, wofern er durch planvolles Insaugefassen des Zieles auf rascherem, weil direkterem Wege das zu erreichen hofft, was die mechanisch wirkende, unbewusst zweckvolle Natur mehr auf Umwegen erstrebt; dieser radikale Fortschritt der menschlichen Gesellschaft ist noch kaum hundert Jahre alt, ja er vollzieht sich recht eigentlich erst unter unseren Augen.

Im dritten Abschnitt endlich soll uns ein Querschnitt durch sämtliche uns beschäftigenden soziologischen Probleme — wenn wir zuvor mit dem Pflugschar der historischen Kritik das überwuchernde Gestrüpp sozialer Phantasmagorien ausgejätet haben — in den Stand setzen, diesen Problemen systematisch auf den Grund zu gehen. Unsere Untersuchung wird dabei auszugehen haben von einer sozialen Statik, d. h. einer Fixierung der uns beschäftigenden Probleme im Rahmen jener Gesellschaftsordnung, wie sie sich im vorgeschrittenen Staatswesen herausgebildet und mit einer kaum übersehbaren Fülle neuer sozialer Gebilde (das Vereinswesen in allen seinen Schattierungen, internationale Vereinbarungen, Aktiengesellschaften, kommerzielle Trusts und Syndikate, politische, religiöse und ästhetische Verbände, beziehungsweise Parteien, das Genossenschaftswesen u. s. w.) kompliziert hat. Sodann werden wir nicht umhin können, in einem möglichst behutsamen Anlauf zu einer sozialen Dynamik aus der von uns festzustellenden sozialen Tatsächlichkeit auf deren ontologische und historische Ursächlichkeit zurückzuschliessen. Diese Auseinandersetzungen werden alsdann, den

Sprung aus dem blassen Theoretisieren in die lebensvolle Wirklichkeit wagend, in eine Reihe von sozial-philosophischen Reformvorschlägen ausmünden, wie sie sich bei einem solchen systematischen Kalkül aus den dargelegten Prämissen ungezwungen ergeben. Es wird philosophiefeindlichen Kritikern nach wie vor unbenommen bleiben, daran zu zweifeln, ob bei einer philosophischen Erfassung der sozialen Frage etwas Erkleckliches zu deren Lösung herausschaut. Wir haben indes das Recht nicht nur, sondern auch die Pflicht der Philosophie betont, in dieser brennenden, weil in den Lebensnerv aller denkenden Individuen eingreifenden Frage das Wort zu ergreifen. Es kann sich daher für uns nicht mehr um das Ob, sondern nur noch um das Wie handeln. Dieses soeben gekennzeichnete Wie aber scheint uns der einzig gangbare Weg zu sein. Wenn eben vermittels der philosophischen Methoden doch einmal der Versuch gewagt werden soll, in das unheimliche Dunkel der uns schattenhaft umschwebenden sozialen Schwierigkeiten mit der Fackel der logisch-soziologischen Denkweise hineinzuleuchten, so kann dies wohl nur dann oder doch dann am besten geschehen, wenn man die hinter diesen Schwierigkeiten steckenden soziologischen Probleme an ihrer tiefsten Wurzel fasst, d. h. in ihrem letzten Ursprung aufdeckt. Kontrolliert man nun vollends den Ursprung dieser soziologischen Probleme mit dem Richtmass ihres geschichtlichen Werdeganges, so gewinnt man jenen Grad methodologischer Sicherheit, der auf einem so schwanken Gebiete überhaupt erreichbar ist. Wir sind uns bewusst, dass nur naive Freude am Gestalten, nur kecker literarischer Wagemut es unternehmen mag, allen wirklichen und eingebildeten Schwierigkeiten der Materie zum Trotz, den ebenso spröden wie verfänglichen Stoff meistern zu wollen; aber sei's drum! Wollte man stets in durchaus angebrachter Selbstkritik vor der Neuartigkeit gewisser Unternehmungen scheu zurückweichen, so würde alle Phantasie bald genug flügellahm werden und an unterbundener Schaffenskraft zu Grunde gehen.

Was nun die hier befolgte Methode anlangt, so setzen wir der organischen Methode in der Soziologie die vergleichend-geschichtliche entgegen. Die Feststellung strenger sozialer Gesetze, wie sie die organische Methode heute schon inauguriert, lehnen wir durchweg ab[1]). Wir müssen darauf bestehen, dass unsere Experimentiermethoden — Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung — uns zur Formulierung sozialer Gesetze im Sinne von Naturgesetzen nicht berechtigen. Beide Hilfsdisziplinen zeigen uns vorerst nur zahllose soziale Regelmässigkeiten oder wie man sie nennen mag: soziale Rhythmen oder Typen. Den Schritt von Rhythmus, Typus und Regel zum Gesetz können wir heute

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Wesen und Aufgabe der Soziologie", An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie, Tübingen, Mohr, 1899, S. 191 ff.

noch nicht wagen, wenn wir gleich der Ueberzeugung sind, dass alle Typen letzten Endes auf (uns noch verborgene) Gesetze zurückdeuten.

Das Studium der sozialen Erscheinungen wird voraussichtlich den gleichen methodischen Weg einschlagen, den die Sprachwissenschaften mit so ausgezeichnetem Erfolg zurückgelegt haben. Die Sprache war zuerst als soziales Faktum vorhanden; die Praxis ging wie immer der Theorie zeitlich voran. Es fanden sich allmählich die Grammatiker ein, welche den inneren Bau und die syntaktischen Regeln der Sprache begriffen, nachempfanden, nachkonstruierten. Und so ist denn die aus dem instinktiv sprachbildenden Volksgeist heraus geborene Sprache erst allmählich in ihrer Struktur begriffen, in ihrem grammatischen Bau ermittelt und wissenschaftlich fixiert worden. Aus der Gewohnheit des Sprechens, der Erfahrung, wie bisher gesprochen worden ist, deduzierten sie die Regel, wie gesprochen werden soll[1]). Was die Regel für die Grammatiker, das ist die Fixierung einer sozialen Regel aus dem Typus des gesellschaftlichen Geschehens für den Soziologen[2]). Jeder Soziologe, der aus der Kenntnis der Vergangenheit sich zu bescheiden gelernt hat, wird sich vorerst mit der ihm von uns zugeteilten Rolle eines sozialen Grammatikers zufrieden geben müssen. Die soziale Statik, wie wir sie verstehen, ist eben nichts anderes, als — figürlich gesprochen — eine Grammatik des sozialen Lebens, eine Beschreibung der Zustände gesellschaftlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in erster, sowie eine daraus gewonnene Feststellung von Rhythmen oder Typen menschlichen Handelns, d. h. also von sozialen Regeln in zweiter Linie. Wie der Grammatiker aus der Vergangenheit einer Sprache die Regel ableitet, wie gesprochen werden soll, so hat der Soziologe aus der sozialen Vergangenheit die teleologisch motivierte Regel aufzustellen, nach welcher gehandelt werden soll[3]).

Ist erst diese gewaltige Aufgabe wissenschaftlich gelöst, dann dürfte es an der Zeit sein, in behutsamen Anläufen zu einer sozialen Dynamik überzugehen. Wie die Sprachforschung durch Einführung der vergleichenden Methode in die Sprachwissenschaft von den Rhythmen inner-

---

[1]) Inwieweit dieser Sprachrhythmus mit dem Arbeitsrhythmus, noch weiter mit dem Rhythmus der Lungen- und Herztätigkeit, den Bewegungen der Beine und Arme beim Gehen u. s. w. ursächlich zusammenhängen mag, erfordert eine eigene Untersuchung, zu welcher die höchst gedankenreiche und eigenartige Schrift von Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus, Leipzig 1896 (vgl. bes. S. 25 f., 77, 80, 97, 101), angeregt hat; vgl. auch E. Meumann, Untersuchungen zur Psychologie und Aesthetik des Rhythmus, Wundts philosophische Studien X, 1894, S. 249 ff.; Ernst Grosse, Die Anfänge der Kunst, S. 212.

[2]) Ganz in diesem Sinne heisst es bei G. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis, 1898, S. 18, „Auf dem Gebiete der soziologischen Erkenntnis kann es zunächst nur Erfahrungsgesetze geben.“ Dazu Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900, I, 231.

[3]) Das Verhältnis der sozialen Statik zur Dynamik neuerdings untersucht von Lester F. Ward, La mécanique sociale, 1901, p. 25 ff.

halb der verschiedenen Sprachgruppen allmählich zu den Regeln des Lautwandels, ja zu phonetischen Grundgesetzen gelangt ist[1]), so könnten wir dermaleinst zur Erkenntnis der tieferen Ursachen der von der Statik beobachteten und zu Regeln verdichteten sozialen Rhythmen oder Typen gelangen, wenn es uns auch versagt bleiben sollte, ihre künftigen Wirkungen mit mathematischer Präzision vorauszuberechnen[2]). Da wir es in der Soziologie mit der menschlichen Persönlichkeit zu tun haben, die ja ein unwiederholbares Einmaliges darstellt, schieben sich zu viele Imponderabilien ein, als dass einer sozialen Dynamik, in ihrem jetzigen embryonalen Zustande zumal, feste Prognosen zuständen.

Wie wir indes Psychologie treiben, obgleich wir uns bewusst sind, dass wir bei der Kompliziertheit des psychischen Geschehens die künftige Zusammensetzung eines menschlichen Bewusstseins niemals mit mathematischer Präzision würden fixieren können, so treiben wir Soziologie, als beschreibende Psychologie der Gesellschaft, obgleich wir uns darüber klar sind, dass sie zum Range einer exakten Wissenschaft im Sinne der Astronomie sich niemals werde erheben können, weil sie bei der unendlichen Kompliziertheit ihres Objektes darauf verzichten muss, strenge Gesetzeswissenschaft zu werden[3]). So gut jedoch die Sprachwissenschaft zu phonetischen Grundgesetzen gelangen konnte, so sehr wird auch eine künftige soziale Dynamik, falls sie sich der vergleichend-geschichtlichen Methode ausgiebig bedient, zu sozialen Grundtypen aufsteigen können. Nur werden soziale Gesetze (wenn man sie überhaupt so nennen will) auf absolute Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit niemals Anspruch erheben dürfen. Wir können allenfalls feste Rhythmen und ständige Typen des sozialen Geschehens ermitteln, nicht aber Gesetze im Sinne der Naturwissenschaft. Naturgesetze kennen eben keine Ausnahmen; sie schliessen also ein zwingendes, mechanisches Muss in sich ein; soziale Regeln hingegen, denen, weil aus blosser Erfahrung abgeleitet, nur eine komparative Allgemeinheit und eine teleologische Notwendigkeit einwohnen, kennen kein Müssen, sondern nur ein Sollen. Sie sind, mit Wundt zu sprechen, empirische Gesetze von komparativer Allgemeinheit. Die teleologische Notwendigkeit schreibt dem Individuum

[1]) Vgl. B. Delbrück, Einleitung in das Sprachstudium. Osthoff und Brugmann, Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte, 3. Aufl., 1898. Michel Bréal hat den umfassenden Versuch gemacht, auch den Gesetzen des Bedeutungswandels der Worte auf die Spur zu kommen, Essai de Sémantique, Paris, Hachette; doch spricht auch er nur sehr behutsam von phonetischen „Gesetzen". Aber selbst die sogenannten Lautgesetze in der Sprachwissenschaft, für welche Ausnahmslosigkeit der Geltung beansprucht wird, erleiden eine Restriktion, vgl. Wundt, Logik, II², 129 ff.; Philos. Studien, III, 196 ff.; Völkerpsychologie, 1900, I, 349 ff.

[2]) Dazu Sigwart, Logik II, § 101, 9 u. 19.

[3]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I, 258. Dagegen der interessante Versuch von Kurt Breysig, Geschichtliche Gesetzmässigkeiten, Zukunft 18. u. 25. Jan. 1902.

nur vor, wie es in seinem eigenen, richtig verstandenen Interesse handeln soll, wenn es seine Handlungen mit den Geboten der sozialen Vernunft in Einklang zu setzen gewillt ist. Will aber das Individuum unvernünftig, unzweckmässig handeln, so vermag die teleologische Notwendigkeit es nicht daran zu hindern. Anders die Naturgesetze. Diese zwingen das Individuum, ohne seinem Wollen irgend welchen Spielraum zu gewähren. In seinen biologischen Verrichtungen ist jeder Mensch nur ein Exemplar oder Repräsentant seiner Gattung, in den psychologischen dagegen ist er ein homo sui generis. Das Naturgesetz ist für den Menschen, wofern es seinen Mechanismus und Chemismus angeht, ein blinder, mechanischer Zwang, eine coacta necessitas im Sinne Spinozas; das soziale Gesetz hingegen ist ein vernünftiges Gebot, das nur in der Voraussetzung des individuellen Vernünftig-sein-wollens gilt. Dort handelt es sich um das Verhältnis von Ursache und Wirkung, hier um das von Zweck und Mittel[1]). Wie uns die Syntax Vorschriften des korrekten Sprechens bietet, welche nur ihren Sinn behalten, wenn wir nicht mit Absicht ungrammatikalisch sprechen wollen, so enthalten die sozialen Gebote nur Regeln für unser vernünftiges Verhalten gegen unsere Mitmenschen, gegen Gesellschaft und Staat, deren Gültigkeit an die Voraussetzung unseres sozialen Richtig-handeln-wollens geknüpft ist. Nicht an Ursachen, sondern an Zwecke sind wir gekettet. Und so wäre es denn sehr wohl denkbar, dass wir aus dem erkannten, weil ausreichend beschriebenen Zustand des sozialen Geschehens, dermaleinst ein doppeltes zu ermitteln vermöchten: in Bezug auf die Vergangenheit die tiefere Ursächlichkeit aller sozialen Regeln und Rhythmen (die eine Seite der sozialen Dynamik); in Bezug auf unsere Zukunft die teleologische Notwendigkeit unseres künftigen sozialen Verhaltens (das Sollen, die soziale Deontologie).

Um uns diesem Ideal stufenweise mit Erfolg anzunähern, muss neben die organische Methode, welche ja heuristisch grosse Erfolge zu verzeichnen hat[2]), die vergleichend-geschichtliche ergänzend hinzutreten[3]). Deduktion und Induktion können einander sehr wohl ergänzen, berichtigen, kontrollieren, und man braucht gar nicht so weit zu gehen wie

---

[1]) Ueber diesen Unterschied s. Stahl, Philosophie des Rechts, I, 222 ff.; Georg Jellinek, Das Recht des modernen Staates, Berlin 1900, S. 271, geht in der Zurückhaltung gegenüber „gemeingültigen Gesetzen historisch sozialer Erscheinungen" noch weiter als wir; aber auch er muss zugeben, dass weitgehende gemeinsame Elemente unter den menschlichen Handlungen vorhanden sind.

[2]) Der Kampf gegen die organische Methode hätte mir nicht den Vorwurf der „Gehässigkeit gegen die Soziologie" eintragen sollen, den Ratzenhofer, Kritik des Intellekts, 1902, S. 143, gegen mich erhebt. Ich verwerfe nicht die organische Methode schlechthin, sondern nur ihre spielerischen Verzerrungen und Auswüchse.

[3]) Vgl. A. Bauer, Des méthodes applicables à l'étude des faits sociaux, Revue philos. LIII, 1902, p. 275 (aus des Verfassers demnächst erscheinendem Werke: Classes sociales).

Mill, der in jeder Deduktion nur eine versteckte Induktion sah. Mögen die „Organiker" immerhin weiter deduktiv verfahren[1]), von allgemeinen Gesetzen wie Integration des Stoffes und Dissipation der Bewegung ausgehen; wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen. Und sollte es uns gelingen, einer durchgängigen sozialen Regelmässigkeit auf die Spur zu kommen, so werden wir uns stets bewusst bleiben, dass die in dieser induktiv gewonnenen, relativen Gesetzmässigkeit liegende Allgemeinheit keine strenge, vielmehr nur eine komparative ist, ebenso wie die mit dieser Gesetzmässigkeit gegebene Notwendigkeit keine mechanische, sondern nur eine teleologische Notwendigkeit in sich schliesst, zumal ja vermittels der induktiven Methode „ewige Wahrheiten" von logischer Allgemeingültigkeit überhaupt nicht zu gewinnen sind.

Innerhalb der Ereignisse alles sozialen Geschehens wenden wir eben durchweg jene komparative Methode an, die sich auch in der Anatomie so glänzend bewährt hat. Wie der Anatom seine vergleichenden Querschnitte an Knochen, Muskeln und Bindegeweben vollzieht, um deren Struktur zu erkennen, so machen wir Querschnitte durch Institutionen (Rechtssatzungen, soziale Gliederungen, Staatseinrichtungen). Wir treiben mit einem Worte vergleichende Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. Dabei leisten uns die aufgedeckten Regelmässigkeiten den Dienst eines heuristischen Prinzips. Zu diesem Behufe holen wir unsere Materialien aus der vergleichenden Sprach-, Sagen-, Rechts-, Religions-, Kunst- und Wissenschaftsgeschichte. Seit dem Auftreten von Nitzsch, Marx, Lamprecht und Rogers legen wir sogar den Hauptakzent auf die Wirtschaftsgeschichte. Ja, wir gehen noch einen Schritt weiter. Neben der Geschichte der gesellschaftlichen, kirchlichen, rechtlichen und staatlichen Institutionen pflegen wir als wichtigste Aufgabe der vergleichend-geschichtlichen Methode in der Soziologie die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gefühle (historische Psychologie), der Sprache und der Kolonisation[2]).

Und diese Aufgabe ist lösbar. Alfred Biese hat einen glücklichen Anfang mit der Entwicklungsgeschichte des Naturgefühls gemacht. Aehnliche Arbeiten über die Entwicklungsgeschichte der Liebe, Freundschaft, des Mitleids, kurzum aller, insbesondere aber der sozialen Gefühle, müssen folgen. Die Weltliteratur bietet uns hierzu den dankbarsten vergleichenden Stoff, der seiner sozialgeschichtlichen Bezwinger harrt. Hier sind noch wahre wissenschaftliche Schätze zu heben. Schmol-

[1]) Selbst Paul Barth hebt — ungeachtet seiner Sympathie für die organische Methode — die Mängel der biologischen Soziologie hervor, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 164 ff.

[2]) Vgl. Achille Loria, Die Soziologie, deutsch von Heiss, 1891, S. 83 ff., über die vergleichende Soziologie. Den besten Ueberblick über die Methoden der Soziologie bietet Lester F. Ward, Contemporary Sociology, American Journal of Sociology, Bd. VII, 1902.

ler, Knapp, Hanssen und Meitzen haben uns auf dem Felde der Wirtschaftsgeschichte die Wege geebnet. Hier hat die Soziologie mit aller Kraft und Macht einzusetzen. Vergleichende Sagenkunde, vergleichende Sprach-, Rechts-, Sitten- und Kulturgeschichte sind ihr Element. Aus Homer und der Bibel, aus den Veden und Upanischaden, aus der Weltliteratur in allen ihren Auszweigungen, aus der Staaten- und Wirtschaftsgeschichte können wir für typisch wiederkehrende Handlungen des Menschengeschlechts mehr und unvergleichlich Wertvolleres abnehmen, als aus Protaplasma und Zellkern, als aus Knochen und Bindegeweben. Und vor allen Dingen eines: wir können für unser Verhalten, für die Formung wissenschaftlicher Imperative des künftigen sozialen Geschehens aus der vergleichend-geschichtlichen Methode unverhältnismässig mehr lernen als aus der organischen.

Die Soziologie will sich eben nicht beschränken auf die blosse Feststellung der tieferen sozialen Ursachen alles Seins (Koexistenz), und auf die Ermittlung des sozialen Geschehens (Sukzession), sondern sie muss zuoberst dahin tendieren, das soziale Sollen zu normieren, Imperative des menschlichen Handelns zu formen, wie Durkheim richtig gesehen hat. Sie darf sich nicht in beschaulicher Genügsamkeit auf blasses Theoretisieren zurückziehen; sie muss vielmehr in die lebensvolle Wirklichkeit energisch einzugreifen suchen (Politik und soziale Ethik). Da die kirchlichen Imperative immer mehr zu verblassen die Tendenz zeigen, und auch die staatlichen ihre frühere Konsistenz bedenklich eingebüsst haben, so muss die Soziologie ihr Absehen darauf richten, eine Normwissenschaft zu werden, d. h. teleologisch motivierte Imperative zu formen[1]). Bei dieser Aufgabe der Soziologie als Normwissenschaft aber vermag die organische Methode vergleichsweise wenig[2]), die vergleichend-geschichtliche hingegen alles zu leisten[3]). Denn alle Ethik mündet zuletzt in ein Sollen aus. Die Schaffung, d. h. die logische Begründung von Imperativen zur Regelung unseres sozialen Verhaltens ist insbesondere die Aufgabe einer sozialen Ethik. Es verschlägt hierbei wenig, ob dieses Sollen mit Kant als ein abstrakt formales Prinzip[4]) oder als gram-

---

[1]) Kant unterscheidet, Einleitung in die Metaphysik der Sitten IV, den Imperativ als praktische Regel, welcher aus Rücksicht auf menschliche Zwecke erwachsen ist, vom kategorischen Imperativ, welcher ohne jede Rücksicht auf menschliche Zwecke objektiv-notwendig gilt. Wir haben immer nur die erste Form des Imperativs, den subjektiv-notwendigen, im Sinne, da wir immer und überall auf das teleologische Moment des sozialen Geschehens den Nachdruck legen, also gerade die menschlichen Zwecke vor Augen haben. Die Wendung „sozialer Imperativ" nennt Lester F. Ward, Contemporary Sociology, The American Journal of Sociology, VII. 1899, p. 757, „it is among the happiest contributions to sociological terminology."

[2]) La sociologie biologique est stérile, lautet das Urteil C. Bouglés, Le procès de la sociologie biologique, Rev. philos., 1901, p. 121.

[3]) Verwandte Ideengänge bei Ch. Seignobos, La méthode historique appliquée aux sciences sociales, Paris, Alcan 1901, Ch. XIII.

[4]) Vgl. zu dieser Frage Sigwart, Vorfragen der Ethik, 1886, S. 11.

matische bezw. logische Kategorie begriffen wird. Danach hätte freilich nur das Sein volle Realität, während das Sollen als ein blosses Denkmittel, als ein Sein im Futurum aufgefasst werden müsste. Wie es sich aber auch mit der logischen Basis aller Ethik verhalten mag[1]), so besteht doch darüber keine Meinungsverschiedenheit, dass alle Ethik ihrem Grundwesen nach Normwissenschaft ist und bleibt. Geht doch Wundt gar so weit, im Sittlichen die letzte Quelle des Normbegriffs zu erblicken und die Ethik somit als die ursprüngliche Normwissenschaft zu bezeichnen[2]).

Aus der Biologie lässt sich nun aber nie und nimmermehr ein Sollen ableiten, oder auch nur logisch stützen[3]). Ist das soziale Leben nicht blosse Parallelerscheinung aller übrigen biologischen Phänomene, sondern mit diesen identisch, wie die Anhänger der organischen Methode wollen, dann gibt es in der Soziologie kein Sollen, sondern nur noch ein Müssen. Wären soziale Gesetze gleich den biologischen einfache Naturgesetze, und nicht etwa, wie wir behaupten, blosse Typen menschlichen Handelns, im günstigsten Falle empirische Gesetze im Sinne Wundts, dann könnte die Soziologie niemals ins wirkliche Leben, in die Formen der Gesellschaftszusammensetzung dirigierend eingreifen. Wären nämlich soziale Gesetze strenge Naturgesetze, dann vollzögen sich ja unsere Handlungen mit mechanischer Notwendigkeit (fatalistischer sozialer Determinismus), und die Soziologie könnte uns unmöglich vorschreiben, wie wir handeln sollen, zumal die Natur uns alsdann ohnehin schon diktiert hätte, wie wir handeln müssen[4]). Naturgesetze verlaufen eben, wie Spinoza für immer gezeigt hat, mit mechanischer Notwendigkeit, und nur psychologische Gesetze, die auf dem Untergrunde des Gefühls, Willens und Intellekts ruhen, vollziehen sich mit teleologischer Notwendigkeit. Die leblose Natur kennt keine Zwecke; nur Wesen, die Bewusstseinsäusserungen — wenn auch noch so rudimentärer Art — offenbaren, passen ihre Handlungen Zwecken an, und diese Anpassung ist eine um so vollkommenere, je höher der Bewusstseinsgrad zum Vorschein kommt. Erst die nach Vernunftzwecken organisierte menschliche Gesellschaft ist einem durchsichtigen System von Zwecken unterworfen. Die anorganische Natur ist das Reich der Gesetze, die lebendig organische das der Zwecke; dort herrschen die Gesetze ausschliesslich, hier neben

---

[1]) Darüber Sigwart, Logik II, § 104, 19; Wundt, Ethik, 2. Aufl., S. 4 ff.

[2]) A. a. O. S. 8. Was Paul von Lilienfeld, Zur Verteidigung der organischen Methode, Berlin 1898, S. 28 ff., vorgebracht hat, vermochte mich weder von der Unrichtigkeit meiner, noch von der Richtigkeit seiner Ansicht zu überzeugen.

[3]) Weiter noch in der Ablehnung der biologischen Methode geht Lester F. Ward, Sociology and Biology, American Journal of Sociol., Nov. 1895. Seine These lautet, S. 313: That sociology does not rest directly but indirectly upon biology.

[4]) Vgl. Paul Barth, Unrecht und Recht der organischen Gesellschaftstheorie, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., XXIV, 1900, S. 85 ff.

diesen noch die vom Bewusstsein gesetzten Zwecke. In seinem Chemismus und Mechanismus gehört der Mensch als Repräsentant seiner Gattung dem Reich der Gesetze an, in seiner gesellschaftlichen Organisation aber dem der Zwecke. Die organische Methode würde daher, konsequent durchgeführt, eine soziale Ethik unmöglich machen; sie verfällt unausweichlich einem fatalistischen Determinismus, einer rein naturalistischen Deutung alles sozialen Geschehens. Dieselben Gründe aber, welche gegen einen psychologischen Materialismus sprechen, treffen auch seinen Zwillingsbruder, den soziologischen Naturalismus. Verwandelt man den von uns behaupteten Parallelismus des sozialen und biologischen Geschehens in eine förmliche Identität, wie die strengen „Organiker" wollen, dann gibt es auch im sozialen Leben so wenig wie im Naturgeschehen überhaupt ein Wollen, also auch kein Sollen. Normwissenschaften wären alsdann logisch unzulässig, folglich könnte auch die Soziologie sich niemals zum Range einer solchen erheben.

Haben hingegen wir richtig gesehen, dass nämlich die soziale Notwendigkeit keine mechanische, sondern eine teleologische ist; dass unsere Handlungen keinem mechanischen Druck von aussen, sondern einer Motivation von innen, also einem System von Zwecken unterstellt sind, dann gilt die Notwendigkeit der sozialen Handlungen nur in Rücksicht auf die Naturgesetzlichkeit schlechthin, d. h. auf unseren Mechanismus und Chemismus. Aldann aber stellte sich die Gesellschaft nicht, wie die „Organiker" wollen, als ein „Organismus" dar[1]), sondern als eine Organisation. Unter Organismus versteht man das Zusammenwirken von räumlich zusammenhängenden Teilen zu einem gemeinsamen Zweck, unter Organisation hingegen äusserliche Regelung des Zusammenwirkens von Teilen, welche nebeneinander gelagert sein können, aber auch ohne dieses räumliche Nebeneinander zu wirken fortfahren. Ein Organismus löst sich auf, wenn seine Teile auseinanderfallen; eine Organisation, wie Kirche oder Staat z. B., ist von räumlichem Nebeneinander oder zeitlichem Nacheinander völlig unabhängig. Die Mitglieder einer Kirche leben zerstreut in der ganzen Welt, haben unter Umständen nicht einmal ein gemeinsames örtliches Symbol und stehen in festen seelischen Beziehungen zu Religionsstiftern, welche vor Jahrtausenden gelebt oder vielleicht auch gar nicht existiert haben. Kurz: Organismus setzt Gleichräumlichkeit und Gleichzeitigkeit voraus, um wirksam zu sein; Organisation hingegen ist eine von Raum und Zeit unabhängige Willensgemeinschaft. Der Organismus ist das unbewusste, die Organisation das bewusste Zusammenwirken der einzelnen Teile eines angenommenen Ganzen zu einem gemeinsamen Zweck. Im menschlichen Organismus (Lungen- und Herz-

[1]) Vgl. Bruno Schmidt, Der Staat, 1896, § 2, S. 10 ff., Der Staat als Organismus.

tätigkeit z. B.) sind Instinktsrhythmen, in der sozialen Organisation hingegen Vernunftäusserungen, d. h. bewusste Regelungen wirksam[1]).

Die soziale Notwendigkeit ist nach alledem nur aus der Bewusstheit der gemeinsamen Zwecke abzuleiten; sie ist eine Zwecknotwendigkeit, keine Naturnotwendigkeit. Sie folgt aus dem Kausalverhältnis von Zweck und Mittel, nicht aber aus dem von Ursache und Wirkung. Die vergleichend-geschichtliche Methode vermag nach alledem nicht bloss eine neue beschreibende Soziologie zu bieten[2]), sondern auch eine soziale Ethik zu begründen.

Vergleichen wir z. B. die typisch wiederkehrenden Ereignisse, wie sie sich in den Kulturländern durchgängig abspielen (gradweise Aufhebung der Sklaverei, der Aufstieg zu immer grösserer Gleichheit, Abschaffung der Tortur, das Recht der körperlichen Züchtigung, wie es die Eltern ihren Kindern, der Gutsherr seinen Hörigen gegenüber noch vor wenigen Generationen besass, während heute auf allen Linien unseres Kulturkreises die körperliche Unverletzlichkeit des Individuums rechtlicher Gemeinplatz geworden ist), so können wir daraus nicht zwar Naturgesetze, wohl aber Erfahrungsgesetze für unser soziales Zusammenwirken und Prognosen für die künftige Gestaltung der Dinge ableiten[3]). Eine vergleichende Geschichte der menschlichen Gefühle und Institutionen wird uns lehren, wie wir zweckwidrige Handlungen in Zukunft zu vermeiden, zweckfördernde aber in bewusster Gemeinschaft energisch zu vollziehen haben. Die teleologische Notwendigkeit, das soziale Sollen, ergibt sich eben als ein ungezwungenes Fazit aus den konstatierten Rhythmen des

[1]) Das schliesst natürlich nicht aus, dass die sozialen Vernunftrhythmen eine Nachbildung des natürlichen Rhythmus im Organismus darstellen können. Spencer und Tyndall nehmen an, dass alle Bewegung rhythmisch ist, vgl. Spencer, Grundlagen der Philosophie, deutsch von Vetter, S. 257. Spencer beweist dies im einzelnen an den meteorologischen Rhythmen (S. 263), den geologischen (S. 264), am Rhythmus des Lebens (S. 267), des Bewusstseins und Geschmacks (S. 270). Selbst im Handelsverkehr, in religiösen, politischen und ökonomischen Bewegungen sieht er Rhythmus, S. 276: Der Rhythmus ist eine unvermeidliche Folgerung aus dem Fortbestehen der Kraft; ähnlich E. Dühring, Der Wert des Lebens, 2. Aufl., S. 80 ff., Bücher, Arbeit und Rhythmus, 2. Aufl., 1901; Schurtz a. a. O. S. 217 ff.

[2]) Unsere Forderung einer vergleichend-geschichtlichen Methode wird neuerdings von Achille Loria, Die Soziologie, ihre Aufgaben, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte, deutsch von Heiss, Jena, Fischer, 1901, mit grosser Wärme verfochten. Während wir uns auf vergleichende Geschichte der Institutionen beschränken, macht Loria auf die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung und besonders auf die der vergleichenden Kolonialgeschichte mit gewichtigen Gründen aufmerksam, S. 83 ff.

[3]) Gegen die Uebertragung der Organismusvorstellung auf die Gesellschaft s. Rümelin, Reden und Aufsätze, III, 263 f. Treffend bemerkt Eucken, „dass wir oft in dem Masse kühner mit dem Gesetzesbegriff umgehen, als wir den Dingen ferner sind“, Grundbegriffe der Gegenwart, S. 131. Ueber Empeirem und Gesetz s. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 431. Dass Sittengesetze keine Naturgesetze sind, hat Natorp (Archiv für system. Philos. II, 237, 243) gegen Staudinger gezeigt; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 25, besonders S. 137, lehnt die Organismusvorstellung selbst für den Staat, vollends für die Gesellschaft ab, der jene Geschlossenheit und Abgrenzung nach aussen fehle, welche jeder Organismus sonst aufweise.

bisherigen sozialen Geschehens. In der Aufdeckung dieser sozialen Tendenzen der früheren, insbesondere aber auch in der Blosslegung der Tendenzen unseres eigenen Zeitalters erblicken wir das Wesen und die vornehmste Aufgabe einer ihrer Grenzen sich bewusst bleibenden Soziologie.

Vierte Vorlesung.

Sozialphilosophische Grundlegung.

Eine Vorfrage aller Sozialphilosophie harrt zunächst ihrer Erledigung: Wie verhält sich die soziale Kausalität zur Naturkausalität? Ist menschliches Zusammenwirken nur ein Spezialfall der allgemeinen Naturkausalität oder gehorcht es eigenen Gesetzen? Gliedert es sich in die Reihe der mit den augenblicklichen Hilfsmitteln der biologischen Forschung erreichbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse ungezwungen ein? Liegt das menschliche Zusammenleben auf der gleichen Linie biologischer Phänomene, wie etwa Symbiose und Herdentrieb bei den Tieren? Oder tritt es als singulares Phänomen, als Problem sui generis aus dem Rahmen der sonst für alle Lebewesen gültigen Gesetzmässigkeit heraus? Eine solche Frage in dieser Zuspitzung stellen, heisst sie in einem Zeitalter, das mit dem anthropozentrischen Standpunkt ebenso radikal und endgültig gebrochen hat wie mit dem geozentrischen, rückhaltlos verneinen. „Schon heute können wir nicht daran zweifeln, dass sich die stammesgeschichtliche Entwicklung der Pflanzen und Tiere und des an der Spitze der letzteren stehenden Menschen auf durchaus natürlichem Wege vollzogen hat, wenn auch auf Grund von Gesetzen und einer ursprünglichen Anordnung der Materie im Raume, die notwendigerweise zur Entstehung des Menschen und aller anderen Geschöpfe führen mussten“ [1]). Mit dem Irrwahn einer selbstgefälligen Anthropologie, welche dem Menschen eine Auserwähltheit anschmeichelt und ihn eben damit aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Natur gewaltsam herauszuheben strebt, braucht man sich zum Glück wissenschaftlich kaum noch zu beschäftigen. Nicht einmal die zu philosophischer Selbstbewusstheit gelangte Menschheit vermag sich in ihren logischen Ideengängen oder in den hieraus geflossenen sozialen Einrichtungen der universalen Naturkausalität zu entäussern, geschweige denn jene auf einer Unterstufe der Kultur befindlichen Urvölker, deren psychisches Innenleben das hochentwickelter Tiere kaum um ein Merkliches übersteigt,

---

[1]) Wilhelm Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Jena 1895, S. 323. M. Hoerne, Urgeschichte der Menschheit, 2. Aufl., 1897, S. 13. Dagegen neuerdings Jankelevitch, Nature et société, Revue philos. LII, p. 501 ff.

deren primitive soziale Organisation aber hinter der anderer, mit dem Herdeninstinkt ausgestatteter Tiere empfindlich zurücksteht. Woher sollen wir bei der peinlichen Gleichartigkeit der keimartigen Ansätze zu einer sozialen Organisation zwischen Tieren und primitiven Menschen die Berechtigung schöpfen, das menschliche Zusammenleben als ein Problem sui generis zu behandeln? Mit so berechtigtem Stolze wir es auch aussprechen können, dass der hoch entwickelte Kulturmensch, der das aufgestapelte geistige Erbe von Jahrtausenden in der Organisation seines Zentralnervensystems und den ausgebildeten Funktionen seiner Assoziationsbahnen eingeheimst hat, heute um so viel höher steht, als etwa das höchstentwickelte Tier sich psychisch über die tiefststehenden Pflanzen erhebt, so wenig dürfen wir verkennen, dass eine regelrechte Linie der Entwicklung besteht zwischen der untersten Pflanzenzelle und der in den gewaltigsten Geistesschöpfungen sich offenbarenden Zellenorganisation der Nervensysteme unserer grössten Denker und Dichter. Ist demnach der Mensch nur ein Ausschnitt der Gesamtnatur, so kann sein Geistesleben, sowie sein gesellschaftliches Wirken nur vermittels derjenigen Prinzipien erforscht werden, welche sich bisher in der Ermittlung aller Lebenserscheinungen als die fruchtbarsten erwiesen haben. Kein Forschungsprinzip hat sich indes in jüngster Zeit so glücklich bewährt, wie das der Entwicklung. Mag es als philosophischer Gedanke fast so alt sein wie die Philosophie selbst (Heraklit), so hat das Entwicklungsprinzip doch erst jetzt seine ganze Fruchtbarkeit entfaltet, nachdem es von Leibniz, Lessing, Herder, Lamarck und Goethe mit Nachdruck gefordert und seither von Darwin, Wallace, Spencer, Huxley und Haeckel in den Vordergrund methodologischer Betrachtungsweise gerückt worden ist. Nur muss man sich von den berauschenden Erfolgen des Entwicklungsprinzips nicht verführen lassen, in diesem den Schlüssel aller Welträtsel oder gar das Weltprinzip sehen zu wollen. Das hiesse auf dem Umwege der naturwissenschaftlichen Methode zur überwunden geglaubten metaphysischen Spekulation zurückgelangen wollen. Die Entwicklung zu substanzialisieren, d. h. sie als Tragepfeiler alles Geschehens im Universum hinzustellen, hiesse die Form des Weltgeschehens mit seinem Inhalte verwechseln. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ist eine sehr brauchbare, vielleicht gar eine unentbehrliche Methode, aber sie kann nie mehr als eine solche sein. In ihr ein konstitutives Element sehen wollen, wie es etwa die Atome für die Materialisten, der Geist für die Spiritualisten, die ökonomischen Klassengegensätze in der materialistischen Geschichtsauffassung sind, hiesse ein Attribut unvermerkt und unberechtigt zur Substanz umstempeln[1]). Wir bleiben uns stets der Grenzen ihres Geltungs-

[1]) Huxley, Soziale Essays, deutsch von Tille, S. 227, sagt treffend: „Entwicklung

wertes bewusst, sofern wir in ihr vor allem ein unvergleich glückliches heuristisches, im günstigsten Falle ein brauchbares regulatives Prinzip erblicken.

Buckle hatte die Menschheitsentwicklung unter den Gesichtspunkt der Kausalität und nur unter diesen gestellt; Darwin lehrte uns den Gesichtspunkt der Entwicklung, die für die anorganische Natur durch Lyell bereits nachgewiesen war, auch in der organischen Natur in den Vordergrund stellen. Damit ist die Kausalität nicht etwa beseitigt, sondern im Gegenteil stillschweigend vorausgesetzt. Nur ist sie nicht mehr der einzige Tragepfeiler der Menschheitsgeschichte, wie bei Buckle, vielmehr bildet jetzt die Kausalität ein blosses Moment der Entwicklung. Die Menschheitsgeschichte als Geschichte des organischen Lebens in höchster Potenz stellt auch nach der Lehre Darwins eine Kausalkette dar, aber nicht nur eine Kausalkette. Der Begriff der Entwicklung ist sehr viel reicher als der der Kausalität; er befasst die Kausalität als vorausgesetztes Moment in sich, geht aber über den Inhalt des Kausalbegriffs weit hinaus, indem er durch die Einfügung der Lehre vom Kampf ums Dasein und vom Ueberleben des Passendsten das teleologische Moment hinzufügt. Lehrt uns der auf die Geschichte angewendete Kausalitätsbegriff nur, dass der Verlauf der Zivilisation sich notwendig so abspielen musste, wie es geschehen (Geschichtsdeterminismus), so lehrt uns der umfassendere Begriff der Entwicklung, dass dieser Prozess nicht bloss ein notwendiger, sondern in den Hauptzügen ein notwendig guter war, sofern im Ringen nach neuen Daseinsformen das Nützlichere, Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige in der überwiegenden Zahl der Fälle untergegangen ist. Demnach ist die Kausalität in der Geschichte aller Lebensphasen keine starr mechanische, wie bei Buckle, sondern eine teleologische [1]). Auch in den geschichtlichen Daseinsformen hat sich das Zweckmässigste oder doch vorwiegend dieses behauptet, während das minder Zweckmässige untergegangen ist. Ausgeschlossen ist daher, dass die menschlichen Fähigkeiten stehen geblieben seien, wie Buckle meinte. In der Natur bleibt nichts stehen. Alles entwickelt sich, und zwar nach dem Stufengang immer höherer Zweckmässigkeit [2]). Der menschliche Intellekt besitzt heute Fähigkeiten, die der Kulturmensch der Vorzeit niemals besessen hat und die dem Hottentotten der

(ist) keine Erklärung des Naturgeschehens, sondern eine verallgemeinerte Angabe über die Wege und Ergebnisse dieses Geschehens."

1) Vgl. K. Lamprecht, Die kulturhistorische Methode, S. 33. Im gleichen Sinne hat jüngst Sombart in seinem grosszügigen Werke „Der moderne Kapitalismus", 2 Bde., 1902, neben der kausalen die teleologische Methode mit Glück und Geschick angewendet. Hingegen räumt Theodor Lindner, Geschichtsphilosophie, 1901, S. 151 dem Zufall einen merkwürdig breiten Spielraum in der Geschichte ein.

2) Vgl. Huxley, Soziale Essays, deutsch von Tille, 1897, S. 226 ff.

Gegenwart versagt blieben, auch wenn man ihn in Europa erzöge. Das menschliche Gehirn hat sich eben mit entwickelt[1]). Das Cerebralsystem des Fidschiinsulaners z. B. würde diesen Sprung durch eine jahrtausendelange Entwicklung des Zentralnervensystems der Europäer nicht zuwege bringen, selbst wenn er von seiner Wiege an im Hause eines Charles Darwin erzogen worden wäre. Die Handlungen der Naturvölker sind in der Regel Ausfluss unwillkürlicher Bewusstseinsvorgänge, die der Vollkulturvölker Effekt willkürlicher Bewusstseinsvorgänge[2]).

Der Geist und die ihm entsprechende soziale Struktur der Menschheit sind nur Ausschnitte der Gesamtnatur und müssen daher den gleichen Gesetzen unterworfen sein wie jene. Und steht es heute ausser Frage, dass in der Biologie Kausalität und Entwicklung die Grundgesetze des Lebens darstellen, so erwächst dem heutigen Forscher der Geistesgeschichte die Aufgabe, den Aeusserungen dieser Grundgesetze auch in der Welt des Geistes nachzuspüren[3]).

Entwicklung und Kausalität fordern nun aber gleicherweise als ihr unentbehrliches Komplement den Satz der Kontinuität. Die Kausalreihe darf an keinem Punkte unterbrochen werden, die Entwicklung in keiner Phase des geschichtlichen Daseins aussetzen, sollen diese Faktoren wirklich die treibenden Grundkräfte der Geschichte sein. Nur wenn eine kausale und eine teleologische Kontinuität in der Geistesgeschichte der Menschheit[4]), wie sie sich nicht bloss in Kunst und Wissenschaft, sondern auch in den sozialen Institutionen manifestiert (die man ja als Aeusserungen des sich objektivierenden Menschengeistes anzusehen hat), lückenlos nachgewiesen werden kann, ist die Erhebung der Kausalität und Entwicklung zu gesetzmässigen Triebrädern der Geschichte — mit Einschluss der Geistesgeschichte — zulässig. Weder in der Geistes-, noch in der Gesellschaftsentwicklung gibt es eine creatio ex nihilo. Wir müssten denn vom Geist im Gegensatz zur Natur aussagen: Mens facit saltus. Natur und Geist wären dann aber nicht parallele, sondern entgegengesetzte Welten. Dort herrschte strenge Gesetzmässigkeit, Kausalität und immanente Teleologie, hier blöder Zufall, ein willkürliches Hinüberhüpfen über Jahrhunderte des historischen oder sozialen

[1]) Vgl. dazu Arnold Fischer, Die Entstehung des sozialen Problems, 1898 S. 27. „Je schwächer der Lebensprozess, desto entwickelter das Bewusstsein.“ „Der Mensch steht am Wendepunkt der Entwicklung organischen Lebens“, S. 31. Völlig übereinstimmend heisst es bei Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 5, „Kultur ist die Erbschaft der Arbeit vorhergehender Generationen“.

[2]) Vgl. Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 4.

[3]) In der Bezwingung der Naturkräfte und Naturtriebe seitens des wachen Zweckbewusstseins des menschlichen Verstandes sieht H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 20 f., das Ziel aller menschlichen Kultur.

[4]) Zeitlich geht die teleologische Denkweise der kausalen voran, vgl. Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 380, 464. Vierkandt kommt wiederholt auf das „Gesetz der Stetigkeit“ im Uebergang der Kulturstufen zurück.

Geschehens. In der übrigen Natur würde der Satz gelten: omne vivum ex ovo, nur beim Geist wäre alsdann eine generatio aequivoca seu spontanea möglich. In der physischen Reihe der Phänomene könnte alles Entstehen nur als Synthese von schon Vorhandenem begriffen werden, in der psychischen hingegen könnte schon Vorhandenes untergehen, ohne den Keim zu Neubildungen zu hinterlassen, und umgekehrt neues Dasein auf dem Wege der Selbstzeugung entspringen, ohne an das bereits Vorhandene notwendig anzuknüpfen.

Dass soziale Gruppen, die in ihren Handlungen eine bestimmte Regelmässigkeit aufzeigen, durch diese ihre Regelmässigkeit die Geltung des Kausalgesetzes im sozialen Organismus bekunden, liegt am Tage. Es wäre überdies gar nicht abzusehen, warum soziale Gebilde sich dem Grundgesetz alles Naturgeschehens, der Kausalität, entziehen sollten [1]). Dabei ist es gleichgültig, ob man die Kausalität mit Spinoza für ein reales, der sich entfaltenden Substanz (natura naturata) selbst immanentes Naturgesetz darstellt, dem selbst Gott unterworfen ist, oder ob man in der Kausalität mit Kant nichts weiter sieht, als eine Kategorie unseres Verstandes, oder endlich mit Hume gar nur ein Produkt der Gewohnheit. Wie es sich auch immer mit dem Ursprung und Wesen des Kausalgesetzes verhalten mag: einerlei, für uns ist die kausale Verknüpfung alles Geschehens eine unausweichliche psychologische Anschauungsnotwendigkeit, wenn nicht gar logische Denknotwendigkeit. Die psychologische Anschauungsnotwendigkeit der Kausalität als Vorstellungszwang würde nämlich auch dann noch bestehen bleiben, wenn wir selbst mit Hume und Nietzsche den Ursprung der Kausalität auf einen Assoziationsprozess zurückzuführen gewillt wären. Denn selbst diese angebliche Gewöhnung wäre uns durch Anpassung und Vererbung so sehr zur zweiten Natur geworden, dass sie für uns doch gleichbedeutend mit Vorstellungszwang bliebe.

Damit wäre zunächst bewiesen, dass es auch im Geist keine generatio aequivoca seu spontanea geben kann. Wo Gesetz herrscht, da hat die Willkür ihre Schranke. Auch der Geist ist also nicht im stande, in eigenmächtiger Weise eine neue, von früheren Denkelementen in keiner Weise abhängige Kausalreihe zu eröffnen, sondern wo eine Kausalitätsreihe neu zu beginnen scheint, da heisst dies nichts weiter, als dass die vorangegangenen Glieder dieser Kausalitätsreihe von zu komplizierter Beschaffenheit seien, als dass sie mit Leichtigkeit aufgefunden werden könnten. Und abgesehen davon, dass nach Kant die Kategorie der Kausalität sogar nur auf Erscheinungen, also auf Vorgänge unseres Bewusstseins, anwendbar ist, zeigt die englische Assoziationspsychologie von Hobbes, Locke, Spinoza, Hume, Hartley und

[1]) Vgl. Th. Kistiakowsky, Gesellschaft und Einzelwesen, Berlin 1899, S. 33 ff.

Priestley an bis auf unsere Tage, dass die Reproduktion von Vorstellungen in unserem Bewusstsein streng gesetzmässig, ja sogar mit einer gewissen mechanischen Kausalität vor sich geht [1]). Man studiere die Gesetze der Assoziation nach welchem System man wolle, und man wird sich der Ueberzeugung nicht verschliessen können, dass die Kausalität wie in der Natur, so auch in der Geisteswelt ihre unentrinnbare Wirkung ausübt und eben deshalb unanfechtbare Geltung hat.

Sobald nun aber die Geltung des Kausalgesetzes für die Welt des Geistes erwiesen ist, so ist damit zugleich das Kontinuum in der Geschichte eben dieser Geisteswelt gegeben. Denn das Kontinuum ist ein Korrelat der Kausalität. Ist der Prozess der Entfaltung des Menschengeistes ein notwendiger, so ist er zugleich ein notwendig kontinuierlicher. Mit der Entstehung der Sprache war die Möglichkeit zu dieser Kontinuität in der mündlichen Tradition gegeben — direkt durch Sage und Kultus, indirekt durch Rechts- und Staatsformen — und seit der Erfindung der Schrift pflanzte sich diese Tradition in den Denkmälern der Literatur, Kunst und Religion fort. Das nennen wir eben soziale Kausalität und Kontinuität. Und diese Erklärung zu geben, ist Sache einer besonderen Disziplin, der Soziologie, deren Wesen jüngst S. R. Steinmetz, Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. u. Soziolog. XXVI, 1902, S. 429, wie folgt definiert hat: Endziel aller Geschichte ist konkrete Beschreibung, Endziel der Soziologie abstrakte Erklärung. Solange der menschliche Geist sich in direkter Fortbewegung befindet, wie dies von der griechischen und semitischen Kultur an bis auf unsere heutige nachweislich der Fall ist, zumal hier die geschichtlichen Zusammenhänge klar zu Tage treten, geht es nicht an, die Kontinuität der Kultur in Abrede zu stellen. Die Art dieser Kontinuität kann eine verlangsamte oder beschleunigte sein, je nachdem die Kausalreihe des Gedankenverlaufs der zivilisierten Menschheit — denn mit dieser haben wir es hier vornehmlich zu tun — in einschläfernder Monotonie sich abspielt oder ein tropisches Tempo einschlägt; aber ganz aufhören, völlig unterbrochen werden kann die Kontinuität der Gedankenentwicklung der Menschheit an keinem Punkte, solange die Kausalität der geistigen und sozialen Einflüsse nachwirkt. Unter Kausalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Literatur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die politischen und sozialen Traditionen, welche jede Generation von den früheren überkommt, also

[1]) So sagte Karl Stumpf in seiner Eröffnungsrede am III. internationalen Kongress für Psychologie (München, Lehmann, 1896, S. 9 f., 2. Aufl., 1902): „Es wäre also, so viel ich sehen kann, eine psychophysische Mechanik wohl denkbar, die die geistigen Vorgänge in den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang einfügte und dadurch erst eine im wahren Sinne monistische Anschauung begründete.“

als ein Fertiges vorfindet, aber entsprechend ihren neuen Einsichten ummodelt bezw. weiterbildet. Grosse Kriege, wie die der Perser, Griechen und Römer, barbarische Verheerungen, wie die der Völkerwanderung, tief einschneidende religiöse Umwälzungen, wie die Entstehung des Christentums, des Mohammedanismus und der Reformation, gewaltige Kulturereignisse, wie die Kreuzzüge u. s. w., bestimmen natürlich das Tempo dieser Entwicklung. Aber ganz unterbrochen kann diese nur werden, wenn unser Planet zu eisiger, gletscherhafter Erstarrung erkaltet und damit allem organischen Leben auf demselben ein Ende bereitet sein wird.

Neben dieser historischen Kontinuität kommt noch eine logische in Betracht [1]). Gewisse philosophische Gedankengänge oder auch soziale Institutionen folgen eben nicht bloss zeitlich auf andere, sondern auch logisch aus anderen. Nur ist der Regulator dieser logischen Kontinuität in der philosophischen Gedankenentwicklung die dieser immanente Dialektik, in der sozialen Entwicklung hingegen die dieser eigentümliche immanente Teleologie [2]).

Unter immanenter Teleologie verstehen wir die notwendige Zwecksetzung menschlicher Willensgemeinschaften. Jede soziale Organisation, welche sich zu Institutionen in Sitte, Recht, Religion u. s. w. verdichtet, stellt sich als Ausfluss einer bestimmten Zwecksetzung menschlicher Willensgemeinschaften dar. Alle soziale Kausalität erhält demnach eine teleologische Biegung; denn die hier in Betracht kommende Kausalitätsform ist nicht die von Ursache und Wirkung, auch nicht die von Grund und Folge, sondern die teleologische Kausalverbindung von Zweck und Mittel. Alles Geschehen ist naturnotwendig, alles Denken denknotwendig, alles Handeln aber zwecknotwendig. Gilt nämlich die Kausalität, als konstitutives Prinzip, unbedingt, d. h. auch für die anorganische Natur, so die immanente Teleologie nur für die lebendig organische Natur, soweit diese Willenshandlungen, d. h. Zwecken angepasste Bewegungen auszulösen die Eignung besitzt. Die Kausalität gilt von allem Geschehen, die immanente Teleologie nur von jeder Handlung. Die Natur ist ein System von Gesetzen, die Gesellschaft ein System von Zwecken. Aber auch diese menschlichen Zwecke haben ihre Gesetzmässigkeit; sie heissen Zweckgesetze. Alle sozialen Einrichtungen gehen letzten Endes auf solche Zweckgesetze zurück. Die physikalische Kausalität verläuft nach Ursache und Wirkung, die psychologische nach Reiz und Empfindung, die logische nach Grund und Folge, die soziologische endlich nach Zweck und Mittel.

---

[1]) Vgl. darüber m. Abh. „Ein typisches Beispiel von logischer Kontinuität in der Geistesgeschichte“, An der Wende des Jahrh., S. 107 ff.

[2]) Ueber das Verhältnis von Kausalität und Teleologie s. neuerdings P. N. Cossmann, Elemente der empirischen Teleologie, 1899, S. 82.

Wenn und insofern daher fortan von immanenter Teleologie in soziologischem Sinne die Rede sein wird, so ist diese von der objektiven und absoluten Teleologie streng zu trennen. Dem Teleologen pur sang ist nicht bloss jede Willenshandlung, sondern alles Naturgeschehen überhaupt Zwecken angepasst. Die immanente Teleologie hingegen stellt in Frage oder leugnet geradezu die absolute Zweckmässigkeit alles Naturgeschehens, legt aber an die Offenbarungen von Willenshandlungen — insbesondere des Menschengeschlechts — den Massstab teleologischer Betrachtungsweise an. Dabei bleibt sie sich bewusst, dass diesem teleologischen Massstab menschlicher Wissenshandlungen ein bloss subjektiver Wert zukomme. Die immanente Teleologie fühlt sich nicht — gleich der Kausalität oder transzendentalen Teleologie — als konstitutives, vielmehr nur als regulatives Prinzip. Sie prätendiert nicht, wie jene, den gesamten Zusammenhang des Naturgeschehens zu erklären, sondern nur den ausschlaggebenden Motivationen der Handlungen sozial miteinander verbundener Individuen auf die Spur zu kommen. Mit einem Worte: die immanente Teleologie ist nichts Objektives, keine hypostasierte Substanz, sondern etwas rein Subjektives (menschliche Beurteilungsweise individueller Handlungen), kein Gesetz[1]), sondern empirische Generalisation, kein absoluter, sondern nur ein relativer, auf Willensgemeinschaft soziabler Individuen sich beschränkender Massstab.

Die immanent teleologische Betrachtungsweise braucht daher mit der rein teleologischen gar nicht übereinzustimmen, ja sie kann ihr geradezu widersprechen. Denn alle Soziologie hat es mit Lebensäusserungen und Willensgemeinschaften von Menschen zu tun. Leben heisst für uns Selbstbewegung, primäre Bewusstseinsäusserung und rudimentäre Zwecksetzung[2]). Ohne Leben kennen wir kein Bewusstsein, ohne Bewusstsein keine Zwecksetzung. Eben deshalb lehnen wir die transzendentale Teleologie Leibniz-Schellingscher Färbung wie die Reinkes, welche auch die anorganische Natur mit zwecksetzenden Tendenzen ausstattet, ebenso entschieden ab, wie wir vollbewusst und mit scharfbetonter Geflissentlichkeit für eine immanente Teleologie eintreten. Denn Leben, Bewusstseinhaben und Zweckesetzen sind in unseren Augen einander fordernde, bedingende Begriffspaare. Nicht bloss begreifen wir kein Zweckesetzen ohne Leben, sondern auch kein Leben ohne Zwecke-

[1]) Vgl. dazu Schmollers Ausführungen über die Regelmässigkeiten und die Gesetze, Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik, 1898, S. 299 ff.

[2]) An der Wende des Jahrh., 1899, S. 19 f. Was wir hier immanente Teleologie nennen, bezeichnet Lester F. Ward als „Individual Telesis", American Journal of Sociol. II, 5. März 1897. Die teleologische Weltbetrachtung gewinnt täglich an Boden, vgl. Reinke, Die Welt als Tat, 1899, S. 255: Einleitung in die theoretische Biologie, 1901, S. 80 f.; Driesch, Die organischen Regulationen, 1901. Dagegen Bütschli, Mechanismus und Vitalismus, 1901, S. 24 ff.

setzen. Denn Leben heisst sich selbst bejahen (esse se velle), also das eigene Dasein, die Erhaltung des eigenen Selbst, zum Zwecke haben.

Wir lassen daher die Frage nach der „Zielstrebigkeit“ der Natur als eine metaphysische offen, um uns desto energischer für die „Zielstrebigkeit“ der Geschichte einzusetzen. Der Begriff: Natur ist der umfassendere, allgemeinere; er schliesst auch die anorganischen, leblosen Gegenstände in sich ein. Von diesen aber können wir das Vorhandensein von Bewusstsein wissenschaftlich nicht mit Sicherheit aussagen, sondern im günstigsten Falle nur als metaphysische Hypothese gelten lassen. Dazu aber sind wir denn doch zu gewitzigt, um unser Leben von dem Wert oder Unwert solcher Hypothesen abhängig zu machen. Deshalb lassen wir die Frage nach der transzendentalen Teleologie entweder offen, oder wir verneinen sie, wenn nämlich das geschichtliche Leben das Vorhandensein angeblicher Naturzwecke entweder nicht bestätigt, oder geradezu unannehmbar macht[1]).

Anders die Geschichte, unter welcher wir nur Menschheitsgeschichte verstehen, also die beschreibenden Naturwissenschaften, welche jetzt ebenfalls vergleichend-geschichtlich verfahren, bewusst ausser acht lassen. Hier haben wir es durchweg mit Bewusstseinsäusserungen, also mit einem in sich geschlossenen System von Zwecken zu tun. Wenn die Botaniker und Zoologen, welche es, sei es mit der pflanzlichen, sei es mit der tierischen Zelle zu tun haben, durchweg Selbstbewegung, Empfindung, kurzum „Zielstrebigkeit“ konstatieren und danach ihre Klassifizierungen nach Familien, Stämmen, Arten und Gattungen vornehmen, so hat es der Betrachter der Menschheitsgeschichte mit der höchsten Offenbarungsform der „Zielstrebigkeit“ zu tun. Die lebendig organische Natur stellt ein förmliches System aufsteigenden Lebens, eine unendlich reiche, unsagbar fein abgestufte Skala immer bewusster auftretender „Zielstrebigkeit“ dar. Was dem Menschen die Herrschaft über alle Kreatur verschafft und gesichert hat, ist der für ihn glückliche Umstand, dass seine Zellenorganisation die höchste Form bewusster Zwecksetzung darstellt, dass somit der Mensch und nur dieser immer kühner und bewusster emporsteigt zur höchsten Staffel der Zwecksetzung, dass er sich somit immer ausgesprochener der obersten Spitze der Pyramide der „Zielstrebigkeit“ nähert.

Dieser in der Geschichte sich offenbarende kontinuierliche Aufstieg des Menschengeschlechts zu immer bewussterer, d. h. zweckgemässerer Gestaltung der Formen seines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, der immer energischeren und zielsicheren Behauptung seiner selbst, der immer planmässigeren Ausgestaltung seiner Waffen im Daseinskampfe

[1]) Gegen die teleologisch gerichteten Biologen (Cossmann, Reinke, Driesch) s. Edmund König, Ueber Naturzwecke, Wundts philos. Studien, XIX, 1902, S. 418 ff.

behufs unbestrittener Beherrschung aller Kreatur auf unserem Planeten — das nenne ich den Conatus in der Geschichte. Was die Stoiker den Selbsterhaltungstrieb (τὸ τηρεῖν ἑαυτό), Hobbes und Spinoza den Drang (impetus, appetitus) nach Bereicherung unserer Macht, den Trieb zur Behauptung in seinem Sein (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. 6), was Leibniz „appétit" oder „Conatus" der Substanz bezw. Monade, was Schelling organisierende Kraft und Hegel den inneren Widerspruch aller Dinge, die zum Fortschritt drängende Negation, und was endlich Nietzsche in überschwenglichen Heurekarufen als „Willen zur Macht" preist, das verneine oder — vorsichtiger — bezweifle ich bezüglich seiner Gültigkeit für die gesamte Natur, um es um so nachdrücklicher für die Menschheitsgeschichte in Anspruch zu nehmen [1]). Nicht also die Natur selbst, die vielleicht nichts weiter ist als eine subjektive Verdoppelung, als ein grosser Universalphonograph, der uns nur die Melodien wiedersingt, die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben, wird vom „Willen zur Macht" beherrscht, wohl aber die Geschichte, insbesondere die des Menschengeschlechts. Die Menschheitsgeschichte ist die oberste Stufenleiter jenes Systems von Zwecken, welches wie punktiert schon in der Monere hervortritt; sie stellt die „Zielstrebigkeit" in höchster Potenz dar. Das Gesetz des kleinsten Kraftmasses in der Natur hat sein Analogon als „Denkökonomie" in der Logik und als „Handlungsökonomie" in der Soziologie. Die Formel der letzteren lautet: ein Maximum von Leistungsfähigkeit mit einem Minimum von Energieverbrauch zu erringen.

Auch in der Geschichte des menschlichen Geistes gilt daher der Satz: es gibt keinen Stillstand und keine Ruhe; die scheinbare Ruhe ist nichts weiter als eine unendlich kleine, unserer Beobachtung sich entziehende Bewegung. Die Bewegung des Menschengeistes, wie sie sich im wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt offenbart, ist eine kontinuierliche und unaufhaltbare [2]). Das Tempo dieser Bewegung kann ein verschiedenes sein, je nachdem die immanente Zweckmässigkeit, welche das treibende Agens dieser Bewegung ist, eine Beschleunigung oder Verlangsamung fordert; aber einen absoluten Stillstand, oder gar einen wirklichen, bleibenden Rückfall gibt es in der Kultur so wenig, wie in

[1]) Die „interessierte Urkraft", das „angeborene" oder „anhaftende" Interesse Ratzenhofers (a. a. O. S. 32—34) kommt auf dasselbe hinaus: der soziologisch gebogene Conatus.

[2]) Die Kontinuität der Kultur ist durch die „innere Umbildung unserer Gehirnstruktur", wie Flinders Petrie sich einmal ausdrückt, bedingt. Diese „Umbildung" ist das Werk unserer Werkzeuge schaffenden Hand. Denn die Werkzeuge sind erweiterte Organe des Menschen, Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 6. Das hatte bereits Herbert Spencer, Prinzipien der Biologie, deutsch, I, 380, bemerkt. Otto Wiener, Die Erweiterung unserer Sinne, 1900, S. 5, führt aus, dass jedes neue Instrument sich als eine naturgemässe Fortentwicklung unserer Sinne darstellt.

der Natur selbst; die immanente Zweckmässigkeit der Geschichte treibt von selbst, wenn auch nur langsam und auf scheinbaren Umwegen, immer höheren Daseinsformen zu. Die Träger einer Kultur können degenerieren, wie das Beispiel der Assyrer, Perser, Chinesen, Griechen, Aegypter, Araber und Römer eindringlich zeigt, nicht aber geht diese selbst zu Grunde. Was der menschliche Geist an bleibend wertvollen Leistungen und nutzbringenden sozialen Institutionen hinterlässt, das bildet den eisernen Bestand der Kultur, der sich nicht nur von Generation zu Generation, sondern unter Umständen auch von Nation zu Nation vererbt. Degeneriert ein Volkstum, dann tritt sein Besieger die Kulturerbschaft an; die Aszendenten treten alsdann an die Stelle jener Deszendenten, die sich als unfähig erwiesen haben, eine hohe Kultur zu ertragen. Mit Rücksicht auf die Kontinuität der Geistesgeschichte kann es indes ganz gleichgültig sein, welches Volkstum vermöge seiner jungfräulichen Frische und unverbrauchten Kraft gerade die Eignung besitzt, den Schatz der menschlichen Kultur zu hüten und zu mehren. Nicht darauf kommt es bei der Kontinuität der Geistesgeschichte an, dass der Träger derselben immer der gleiche bleibt. Gleichviel an welchem Punkte unseres Planeten eine solche Kontinuität erfolgt, wenn sie nur überhaupt erfolgt. Der Weg der Menschheitsgeschichte aber, soweit wir ihn von seinen ersten, im Dämmerschein der Prähistorie verschwimmenden paläontologischen Spuren bis zur deutlichen geschichtlichen Heerstrasse unseres Zeitalters verfolgen können, geht unaufhaltsam nach oben; die Devise der Kulturentwicklung heisst: per aspera ad astra!

Diese soziologischen Einsichten werden uns unter bewusster Ueberwindung des immer noch Verheerungen anrichtenden sozialen Pessimismus frohe Ausblicke in eine in sich geschlossene monistische Welt- und Lebensanschauung gewähren. Newton hat für immer gezeigt, dass nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt. Robert Mayer und Hermann Helmholtz haben mathematisch bewiesen, dass die Naturkräfte auf der einen Seite unzerstörbar sind, auf der anderen auf eine letzte Einheit zurückweisen, sofern diese Kräfte ineinander übergeführt werden können. Mechanische Bewegung kann in Wärme und umgekehrt Wärme in Massenbewegung umgesetzt werden. Lebendige Kraft kann stets in Spannkraft übergehen, und diese wieder in eine beliebige andere Kraftform umgewandelt werden, woraus unwiderleglich folgt, dass die ursprünglich einheitliche Kraft unzerstörbar ist: das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Heinrich Hertz hat im Anschluss an Helmholtz den experimentellen Beweis der Gleichartigkeit von Licht und Elektrizität in glücklichster Weise erbracht und in seinen nachgelassenen „Prinzipien der Mechanik“, Leipzig 1894, nach einer Aeusserung des warmherzig gehaltenen Vorworts von Helmholtz — S. XIX — den

Versuch gemacht, „darin eine konsequent geführte Darstellung eines selbständig in sich zusammenhängenden Systems der Mechanik zu geben und alle einzelnen besonderen Gesetze dieser Wissenschaft aus einem einzigen Grundgesetz abzuleiten"[1]). Ostwald hat ausgeführt (Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, S. 28): „Die Materie ist nichts als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energien aus." Lyell hat uns in unanfechtbarer Weise gelehrt, dass in unserem Planeten keine willkürlichen, unvermittelten Sprünge vorkommen, sondern dass auch unsere Erdrinde in gesetzmässiger Evolution sich fortbildet. Darwin hat dargetan, dass es in der organischen Natur so wenig wie in der anorganischen plötzliche Umwälzungen gibt, dass vielmehr auch in allen Lebensprozessen eine kontinuierliche, durch den Kampf ums Dasein bedingte Entwicklung nachweisbar ist. Die Biochemie lehrt uns, dass Menschen, Tiere und Pflanzen gleicherweise auf ein einheitliches Lebensprinzip, das Protoplasma, den lebendigen Inhalt der Zelle, zurückweisen. Franz Bopp, der Begründer der vergleichenden Sprachforschung, hat uns gelehrt, dass die kaum übersehbare Mannigfaltigkeit in den Sprachen unseres Erdenrundes auf wenige Sprachfamilien, und diese wieder auf eine winzige Zahl von Sprachstämmen zurückgeführt werden können, und dass auch die Entwicklung der Sprache bestimmten Lautgesetzen gehorcht und auf letzte Einheiten, nach Fick sogar auf eine letzte Einheit zurückdeutet. Endlich hat die von Bunsen und Kirchhoff entdeckte Spektralanalyse den unwiderleglichen Beweis erbracht, dass die sogenannten Himmelskörper die gleichen chemischen Bestandteile aufweisen wie unser Planet, so dass sie sich natürlich auch, wofern die Existenzbedingungen die gleichen sind, nach genau denselben Gesetzen entwickeln müssen wie dieser. Jetzt fehlte in dieser festgefügten Kette universaler Naturkausalität nur noch ein Glied, und das wäre der menschliche Geist[2]). Lässt sich aber der Nachweis führen, dass auch der menschliche Geist in seiner höchsten uns zugänglichen Offenbarung, im geschichtlichen und sozialen Leben nämlich, den gleichen Gesetzen der Kausalität, den Kontinuums, der teleologischen Entwicklung unterworfen ist, wie die gesamte übrige Welt, so wäre das vermisste Schlussglied gefunden, und der strenge Monismus könnte dereinst von der Geschichte seine wissenschaftliche Sanktionierung und philosophische Krönung erhalten[3]).

---

[1]) Die Konsequenzen dieser Entdeckung für den naturwissenschaftlichen und philosophischen Monismus hat Alois Riehl, Philosophie der Gegenwart, 1903, S. 128 ff., gezogen, besonders S. 146 ff. über Ostwald.

[2]) Ueber die Einheit des geistigen Lebens neuerdings Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900, I. Bd., S. 21 u. S. 32.

[3]) Alfred Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, S. 493, sieht in der Hinneigung zum Monismus ein typisches Merkmal aller Vollkultur.

Das geschichtliche Leben in allen seinen Formen, wie es in den Denkmälern der Literatur, Kunst, Technik, ganz besonders aber in rechtlichen Institutionen und sozialen Gliederungen mit greifbarer Deutlichkeit zu uns spricht, ist für das beobachtende Individuum, das grosse Teile dieser mannigfaltigen Aeusserungen des Menschengeistes zu überschauen vermag, ebensosehr ein analysierbares Objekt der Untersuchung, wie dem Geologen die Erdrinde oder dem Astronomen das Planetensystem. Wirft man aber ein, dass es dem Individuum, auch dem universellsten, versagt bleibe, alle Aeusserungen des Menschengeistes vermittels eines allschauenden Götterauges zu überblicken, oder vermittels einer einzigen Weltformel, wie sie einst Laplace und Claude Bernard vorschwebte, zu erschliessen, so bedenke man, dass auch das Fernrohr des Astronomen nicht durch das ganze Universum reicht. Und doch wird es niemand beifallen, daran zu zweifeln, dass dasjenige, was von dem uns zugänglichen Ausschnitt der beobachteten Welt gilt, auch für das gesamte Universum seinen Sinn behält. Genügt doch auch die Messung eines Radius, um die Grösse des ganzen Kreises festzustellen. Wenn wir nun gleichsam einen Querschnitt durch unsere, an aufkeimenden Neubildungen so reiche soziale Gegenwart machen, beweisen dann die hier ermittelten Tatsachen so gar nichts für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes? So gut Mammutsknochen und Pfahlbauten für ganze Zeitalter zeugen, oder in der exakten Wissenschaft die an einem kleinen Ausschnitt der Natur beobachteten und festgestellten Gesetze für die Gesamtnatur gelten, oder die Messung eines Radius massgebend für den Kreis ist, so sehr werden auch die an einem so wichtigen Querschnitt des Gesellschafts- und Geisteslebens beobachteten und ermittelten soziologischen Tatsachen für die Gesamtgeschichte des Menschengeistes beweiskräftig sein.

Erster Abschnitt.

Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens.

Fünfte Vorlesung.

Die Urformen menschlichen Zusammenlebens (Gemeinschaft und Gesellschaft).

Soll die Philosophie das innerste Wesen der sozialen Frage zergliedern, so liegt ihr zunächst ob, die Struktur der menschlichen Gesellschaft in der Weise zu begreifen, dass sie aus deren bisherigem Entwicklungsgange ihre voraussichtliche künftige Gestaltung erschliesst. Dazu ist sie aber nur dann in der Lage, wenn es ihr unter Zuhilfenahme der Erforschung prähistorischer Zustände gelingt, den Urzustand des menschlichen Zusammenlebens, gleichsam die soziale Urzelle, zu ermitteln. Nun herrscht unter Kundigen kein Zweifel darüber, dass die Familie oder Horde den ersten Keim zur gesellschaftlichen Integration, d. h. zur Bildung eines sozialen Gewebes, abgegeben hat. Es drängt sich uns daher zunächst die alle künftigen philosophischen Auseinandersetzungen bedingende Aufgabe auf, die Urgeschichte der Familie und der Horde an der Hand der einleuchtendsten Annahmen zu verfolgen und aus dieser historischen Betrachtung die sich für das Wesen der heutigen Familie ergebenden Schlussfolgerungen zu ziehen.

Ein Wort mag übrigens auch über den Wert und die Zuverlässigkeit der Erforschung der vorgeschichtlichen Kultur, auf welche wir uns zu stützen haben werden, vorangeschickt werden. Wollen wir nämlich die geistige Natur der Urmenschen ergründen, um solchergestalt etwaige Schlüsse auf die Grundnatur des Menschengeschlechtes überhaupt zu gewinnen, so sind wir darauf angewiesen, die in Recht, Sitte, Kunst und Religion hervortretenden Aeusserungen der Zentralnervensysteme jener Urmenschen festzuhalten, da uns ein Einblick in deren Inneres, wenn sich selbst fossile Ueberreste erhalten hätten, doch ein für allemal versagt bliebe. Es mag ja sein, dass dieses durch die prähistorische Forschung kombinierte kulturhistorische Abc, an dessen Hand wir in den verwitterten Geschichtsblättern der Urzeit buchstabieren wollen, so

manches Fragwürdige durchschlüpfen und Schiefe mit unterlaufen lässt; allein angesichts des Umstandes, dass wir ohne die prähistorische Forschung von der Urzeit keinerlei Kunde erhalten würden, ist uns jede auf einleuchtende Vernunftgründe aufgebaute Vermutung willkommener als gar keine. Tritt nun noch hinzu, dass einzelne Buchstaben jenes Alphabets sich heute auf ihre Richtigkeit prüfen lassen, dann werden wir nicht umhin können, diesem Forschungszweige Vertrauen entgegenzubringen, wenngleich wir uns niemals verhehlen dürfen, dass wir uns dabei auf dem schwankenden Boden der Hypothese befinden.

Diesen Boden werden wir umso weniger verlassen können, je weiter wir zeitlich zurückgreifen, um uns dem Urmenschen zu nähern. Hier verlieren sich die Hypothesen vollends ins unkontrollierbar Phantastische. Die Zahlen, welche uns die bezüglichen Fachforscher über das Alter des Menschengeschlechtes angeben, bewegen sich zwischen Jahrzehntausenden und Jahrhunderttausenden. Geologische, anthropologische und paläontologische Ciceroni begleiten den Urmenschen von der Eiszeit an durch das Zeitalter des Höhlenbären, des Mammuts und des Renntiers, sowie durch die paläolithischen und neolithischen Epochen hindurch, bis hinein in das Bronze- und Eisenzeitalter. Von so einschmeichelnder Lebendigkeit die Beschreibung der einzelnen Stationen jener prähistorischen Weltwanderung seitens der genannten Ciceroni auch sein mag, so verlieren selbst die verwegensten unter ihnen ihre sonstige Zuversichtlichkeit, sobald sie sich an das Rätsel des Menschenursprungs heranwagen.

Trotz dieser empfindlichen Unsicherheit bezüglich des Menschenursprungs steht doch das eine fest, dass die Stammesgeschichte des Urmenschen in der gleichen wissenschaftlichen Linie mit der der übrigen Säugetiere steht, so dass er in seinem Mechanismus und Chemismus, sowie in den biologischen Voraussetzungen und Bedingungen seiner Existenz den gleichen Gesetzen unterstellt ist, denen alle übrigen Lebewesen gehorchen. Letzten Endes geht eben alles Leben auf die Zelle zurück. „Es kann schliesslich wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die ältesten Vorfahren des Menschen einfache Zellen, ähnlich den Amöben, gewesen sind, und dass diese von kernlosen Urwesen abstammten“ [1]). Weitere Hypothesen über die Entwicklung des Menschengeschlechtes übergehen wir hier. Der Darwinismus Häckelscher Prägung befindet sich augenblicklich in einer Krise. Während einzelne Naturforscher, wie O. Bütschli (Mechanismus und Vitalismus, Leipzig 1901) am Grundbau des Darwinismus festhalten, beginnt die Mutationstheorie von H. de Vries (I. Band, Leipzig 1901) an der Lehre von der Entstehung der Arten mächtig zu rütteln.

Mag es sich im übrigen mit dem anthropologisch-biologischen Ur-

---

[1]) Vgl. W. Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale, 1895, S. 303.

sprung des Menschengeschlechts verhalten wie es wolle, so ist die Auswahl unter den diesbezüglichen Hypothesen für die Soziabilität des Menschen, mit welcher allein wir es im nachfolgenden zu tun haben werden, von keinem wesentlichen Belang. Nur im Vorübergehen sei hier die Divergenz zwischen der von der Bibel sanktionierten monogenistischen (Abstammung von einem Menschenpaare) und der von der heutigen Anthropologie vielfach bevorzugten polygenistischen Hypothese gestreift. Die kraniologischen Untersuchungen haben gezeigt, dass die bisherigen Rassentheorien zu sehr von ethischen und religiösen Vorstellungen beherrscht waren [1]). Wollte Cuvier nur 3 Rassen (Mongolen, Neger, Kaukasier, entsprechend Sem, Ham, Japhet) zulassen, worauf Gobineaus Rassentheorie (Essai sur linégalité des raçes humaines, 4 Bde., Paris 1853/54, jüngst in deutscher Uebersetzung erschienen) im wesentlichen zurückgreift, so kennt Blumenbach schon 5, Peschel 7, Agassiz 8, Häckel und Friedr. Müller 12, Bory 15, Desmoulins 16, Burke 63 Rassen; jüngere Anthropologen wie Morton, Nott und Gliddon zählen sogar mehrere hundert Rassen auf, ohne diese Zahlen für abschliessende zu erklären. Das Zünglein der wissenschaftlichen Wage neigt sich freilich auf die Seite der polygenistischen Hypothese [2]), wenn es auch der monogenistischen bis auf den heutigen Tag an hervorragenden Verfechtern keineswegs gebricht [3]).

Alle diese Hypothesen, deren geringere oder grössere Berechtigung festzustellen anderen Instanzen zukommt, sind für das uns beschäftigende Problem von nur nebensächlicher Bedeutung. Uns interessieren nur die sozialen Gebilde, nicht die anthropologischen Streitfragen. Die erste Frage, welche uns hier entgegentritt, ist die Untersuchung, ob Blutsverwandtschaft oder Ortsgemeinschaft das fermentierende Element für die primitiven sozialen Gebilde in Betracht kommen.

Hier stossen wir zunächst auf die Frage nach dem Ursprung der Familie. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung hat sich daran

---

[1]) Kollmanns Methoden werden von Aurel v. Török, Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie, Bd. III, H. 3 (S. 351—484) einer scharfen Kritik unterzogen. Die Literatur über diesen Gegenstand bei Joseph Müller, Ueber Ursprung und Heimat des Urmenschen, Stuttgart, Enke, 1894; Aurel Török, Grundzüge einer systematischen Kraniometrie, Stuttgart 1890.

[2]) „Denn von einem ersten Menschenpaare, oder auch von einem ersten Arier-, oder Semiten-, oder Negerpaare kann ebensowenig die Rede sein, wie etwa von einem ersten Buchfinken-, oder Löwen-, oder Gorillapaare." ... Wilh. Haacke a. a. O. S. 312, 313. Aehnlich G. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis, S. 137.

[3]) Rocholl, Philosophie der Geschichte. Göttingen 1893, II, S. 93 ff. Anthropologen vom Range eines Rud. Virchow, K. E. v. Bär, Ranke (Der Mensch II, 231 ff.) vertreten die auch durch die Darwinistische Lehre gestützte Einheit des Menschengeschlechts nach wie vor, vgl. Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, Stuttgart 1896, S. 100 ff. Ginge es nach dem Gewichte der Autoritäten, so wäre die Einheit des Menschengeschlechtes gesichert; ich nenne nur folgende Namen, welche sich für die Einheit aussprechen: Linné, Buffon, Lamarck, Cuvier, Geoffroy, Humboldt, Müller, vgl. A. de Quatrefages, L'espèce humaine, 2. Aufl., Paris 1892, S. 64.

gewöhnt, gerade dieses soziale Elementargebilde auszuschalten, weil es sich angeblich in das unzugängliche Dunkel präsozialer Zustände verflüchtigt. So meint Schäffle: „Die entwicklungsgeschichtliche Darstellung kann nicht von der engeren Familie, sondern muss vom herdenähnlichen Menschenknäuel, der Horde, ausgehen, in welchem die engere Familie und ihre Gliederung kaum punktiert vorhanden ist“ [1]). Und der kritischste unter den heutigen Soziologen, Emile Durkheim, geht wie Schäffle von der Horde aus.

Uns scheint hingegen geboten, von dem Verhältnis zwischen Mutter und Kind als dem ersten Rudiment des dauernden Verhältnisses von Mensch zu Mensch, also gleichsam der sozialen Zelle, auszugehen, um allmählich bei der Horde als dem komplizierteren sozialen Aggregat anzulangen. Mag man sich immerhin den Urmenschen nie anders denn in Herdentiergemeinschaft vorstellen, so kommt doch innerhalb dieser Herde der Beziehung von Mutter und Kind unter allen Umständen das zeitliche Prius zu. Das alte Argument Anaximanders, dass der Mensch gleich nach der Geburt das hilfloseste aller Lebewesen und darum auf mütterliche Pflege angewiesen sei, gilt uns heute noch als durchschlagend.

Freilich müssen wir alsdann etwas schärfere Scheidelinien zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft ziehen. Die Gemeinschaft stellt jenes primitive soziale Gewebe dar, in welchem sich Menschen ohne jede äusserliche Konvention oder gar gesetzliche Sanktion, lediglich aus natürlichem Instinkt heraus, gegenseitig Dienste leisten, einander schützen und fördern. Unter Instinkt verstehen wir das „Gattungsgedächtnis“ des Menschengeschlechts, welches uns anweist, alles Lebenfördernde zu leisten und alles Lebenhemmende zu unterlassen. Die Mutter sorgt wie in der höheren Tierwelt, so auch auf der untersten Menschenstufe, lange bevor es irgend eine Art von Konvention oder Legalität gibt, aus bloss mütterlichem Instinkt heraus, für ihr Junges, und dies umso eher, als ja bei der beispiellosen Unbehilflichkeit gerade des menschlichen Säuglings die Menschen ohne diese instinktive mütterliche Fürsorge niemals zur Lebensfähigkeit und grösseren Fortpflanzungsmöglichkeit gelangt wären.

Es unterliegt daher, unter diesem Gesichtswinkel gesehen, kaum einem Zweifel, dass die Blutsverwandtschaft die erste Form menschlichen Gemeinschaftslebens darstellt [2]), somit auch den Ausgangspunkt zu weiteren

---

[1]) Bau und Leben des sozialen Körpers III, S. 13. In der zweiten Auflage, 1896, Bd. I, S. 66, steht Schäffle unserer Auffassung näher; hier heisst es: die Familie ist die einfachste vitale Einheit des Gesellschaftskörpers. Ernst Grosse, Die Formen der Familie u. s. w., Freiburg 1896, S. 10 f., unterscheidet die Sonderfamilie von der Grossfamilie, denen beiden er alsdann die Sippe gegenüberstellt.

[2]) Es verschlägt dabei nichts, dass die ersten Verwandtschaftsbenennungen wie Mucke, Horde und Familie, Stuttgart, Enke, 1895, ausführt, nicht Bluts-

Erörterungen über kompliziertere soziale Daseinsformen zu bilden hat. Als weitere Auszweigungen dieses instinktiven Gemeinschaftslebens haben wir neben dem natürlichen Verhältnis von Mutter und Kind überall dort, wo die Formen des Konnubiums nur irgend eine Stabilität aufweisen — als besondere Entwicklungsform dieses Gemeinschaftslebens —, das Verhältnis zwischen Mann und Weib, sowie zwischen Vater und Kind anzusehen. Endlich und insbesondere kommt hier die Gemeinschaft unter Geschwistern in Betracht, zu welcher in gewissen Verwandtschaftssystemen auch die Vaterschaft gezählt wird[1]). Dieses in der Blutsverwandtschaft begründete Verhältnis gewinnt freilich bestimmtere und festere Formen, sobald die Menschen zu einer sozialen Organisation in Sitte, Recht und Religion übergehen.

Die Gemeinschaft, deren ursprünglicher Regulator der natürliche Instinkt ist, entbehrt noch der äusserlichen Regelung sozialer Beziehungen und ist daher ihrem Wesen nach präsozial, während die Gesellschaft, welche ihre Regelung aus einer, wenn auch noch so rudimentären äusserlichen Konvention schöpft, ein soziales Gebilde heisst. Wir billigen die Definition Stammlers[2]): „Soziales Leben ist äusserlich geregeltes Zusammenleben von Menschen." Wir fassen die Unterschiede von Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat wie folgt zusammen. Der Regulator menschlichen Zusammenlebens ist im Zustande der Gemeinschaft der Instinkt, in dem der Gesellschaft Sitte und Tradition, im Staate endlich Konvention und Legalität.

Die lose, an keine äusserliche Regel gebundene Struktur des ursprünglich auf Blutsverwandtschaft gegründeten Gemeinschaftslebens hat sich aber auf die Dauer jenem instinktbildenden Gattungsgedächtnis des Menschengeschlechts, welches den Halbmenschen zum Menschen höher gebildet, den Menschen ohne Sprache (Alalus) zur Sprachfähigkeit und damit zu höheren Bewusstseinsformen emporgehoben hat, offenbar als zu locker erwiesen. Die einzelnen Phasen jenes Entwicklungsprozesses, welcher den allmählichen Uebergang von den Instinktsregeln (φύσις) der Gemeinschaft zu den sozialen Regeln (θέσις) anbahnte, lassen sich in etwas rohem Umriss vielleicht so darstellen: Neben die Gemeinschaft

---

verwandtschafts-, sondern Raumverwandtschaftsbezeichnungen gewesen zu sein scheinen (Orta, Orda, Artel, Ortel). Der Horde geht die aus physiologisch-biologischen Bedingungen erwachsene Beziehung von Mutter und Kind zeitlich und logisch voran. Auf die Dorfgemeinden hat übrigens lange vor Mucke schon Sir Henry Sumner Maine, Village Communities in the East and the West, London 1871, hingewiesen.

[1]) Vgl. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 11. Tönnies definiert: Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäss, dass Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefakt verstanden werden soll (S. 5). Vgl. auch F. Tönnies, Zur Einleitung in die Soziologie, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 115, S. 242.

[2]) Stammler a. a. O. S. 90; anders bei Tönnies a. a. O. S. 46. Dagegen Simmel Zur Methodik der Sozialwissenschaft, Schmollers Jahrbuch, 1898, S. 581.

des Blutes tritt die des Ortes[1]). Der gemeinsame Aufenthalt von Mutter und Kind in gleichem Raume — man denke etwa an den Höhlenmenschen — spinnt naturnotwendig eine Reihe von psychischen Fäden zwischen den Be- und Umwohnern des gleichen Ortes. Schon dabei sind Kollisionen unter den mit wilden Trieben ausgestatteten Menschen auf die Dauer unvermeidlich. Mag also auf der einen Seite die soziale Zentripetalkraft des Gemeinschaftslebens, deren Wirksamkeit wir die Bezeichnung „immanente Teleologie" beigelegt haben, ein friedliches Zusammenwirken der in ihr verbundenen Teile anstreben, so stellt sich bald genug die soziale Zentrifugalkraft ein, welche ein Auseinandertreten der Wünsche, Bedürfnisse und Interessen der zu einer Gemeinschaft verbundenen Individuen herbeiführt.

Als drittes Moment des Gemeinschaftslebens kommen neben der Gemeinschaft des Blutes und der des Ortes die sexuellen Instinkte in Betracht, die sich beim Urmenschen mit ungezügelten Affekten, im tropischen Klima zumal, das ja vielfach als die Urheimat des Menschengeschlechts angesehen wird, mit elementarer Macht äussern mussten. Ergeben sich aus diesen sexuellen Instinkten auf der einen Seite neben den vorübergehenden physischen auch psychische Zusammenhänge von kürzerer oder längerer Dauer, so bilden sie auf der anderen eine unversiegbare Konfliktsquelle einmal zwischen je zwei Individuen, von denen nur das eine seine Instinkte befriedigen möchte, andermal zwischen mehreren, eifersüchtig um das gleiche Objekt der Instinktsbefriedigung werbenden Individuen. Solange nun die Menschen im Zustande der Gemeinschaft leben, in welchem der Instinkt, nicht aber die Satzung den sozialen Imperativ bildet, wird in diesem unvermeidlichen Kampfe die Beute immer dem Stärksten oder Geschicktesten anheimfallen. Hier stehen wir an der Schwelle der sozialen Auslese.

Das vierte Moment des menschlichen Gemeinschaftslebens bildet der Kampf um die ökonomische Existenz. Hier prägt sich die soziale Zentripetalkraft darin aus, dass das gemeinsame herdentierartige Ausgehen auf Erbeutung von Nahrungsmitteln bei grösserer persönlicher Sicherheit einen reicheren Ertrag in Aussicht stellt; die soziale Zentrifugalkraft hingegen tritt sofort in Wirksamkeit, sobald die Verteilung der Beute beginnt. Alter, Geschlecht, Konstitution, Temperamente, individueller Geschmack, grössere Begehrlichkeit, beziehungsweise Intensität des Hungergefühls bei geringerer Kraftleistung, sind ebensoviele Motive zu leichteren Reibungen wie zu tiefergehenden Kollisionen. Die Tei-

[1]) Nach Mucke sind (S. 37 ff.) „die ersten Verbände von Menschen Raumverbände und die ersten menschlichen Verwandtschaften Raumverwandtschaften". Vgl. dazu G. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis, 1898, S. 126; W. Wundt, Logik II², 289; Alfred Wenzel, Gemeinschaft und Persönlichkeit, 1899, S. 109 ff., bes. S. 115 „Die Gemeinschaft steht am Anfang der Menschheitsentwicklung".

lung der Arbeit bildet nun den einzigen Ausweg, aus diesem Labyrinth von Konfliktsmöglichkeiten hinauszugelangen. Allüberall ist es die Not, die zur Arbeit zwingt.

Mit dem allmählich zum Durchbruch gelangenden sozialen Prinzip der Arbeitsteilung aber, das ja auf einem gegenseitigen Uebereinkommen, d. h. einer gewisse Rechte und Pflichten abgrenzenden Vereinbarung — zunächst zwischen Bluts- und Ortsgemeinschaften — beruht, befinden wir uns an der Schwelle der sozialen Organisation [1]. Der Mann sorgt vorwiegend für die animalische, die Frau für die vegetabilische Kost. Hier treten nämlich zuerst an die Stelle von zufälligen Instinkthandlungen reguläre Leitmotive, d. h. Regeln zur Beschneidung individueller Willkür der menschlichen Handlungsweisen. Diese elementaren Regeln wachsen sich nun allgemach zu immer festeren, weil immer bewussteren Normen aus, wie etwa die Naturlaute zu Worten, die Worte zu Sätzen, die Sätze zu zusammenhängenden Gedankengängen sich ausweiten, um zuletzt jene Symmetrie zu erlangen, wie sie sich im grammatischen Aufbau einer Sprache ausprägt. So wenig Sprachen gemacht, von vornherein grammatisch fixiert werden, sondern nach immanenten Lautgesetzen sich von selbst phonetisch entwickeln, um hinterher erst durch die Grammatiker die Gesetze ihrer natürlichen Entwicklungsform aufspüren zu lassen, ebensowenig wurden die ersten sozialen Konventionen von einzelnen Individuen gemacht, vielmehr von sozialen Gruppen evolutiv erzeugt. Wie die Menschen durch Sprachzeichen einander verraten, wie sie denken, so befehlen sie durch soziale Konventionen, wie sie handeln sollen. Diese Regeln des Sprechens fixieren hinterher die Grammatiker, die Regeln des Handelns setzen fest die Gesetzgeber, Religionsstifter in Institutionen, Recht und Verfassung. Der erste bewusste Gesetzgeber bedeutete für die soziale Entwicklung seines Volkes das, was der erste Grammatiker für seine Sprache, und der heutige Soziologe verhält sich zu den ersten Gesetzgebern etwa wie unsere gegenwärtigen sprachvergleichenden Forscher zu den ersten Grammatikern der Griechen.

Als fünftes Element des ursprünglichen Gemeinschaftslebens kommen seit der Ausbildung der Sprache die gemeinsamen intellektuellen Interessen in Betracht. Denn je leichter und müheloser die Verständigungsmittel zwischen Mensch und Mensch werden, desto ungezwungener und intensiver spinnen sich zwischen ihnen psychische Fäden, welche das wechselseitige intellektuelle Wachstum zur unmittelbaren Folge haben

---

[1] Nach Ernst Grosse entspricht „jedem Typus der Wirtschaft ein besonderer Typus der Familie", a. a. O. S. 242. „Die Siedlungs- und Wirtschaftsgemeinschaft schliesst sich direkt an die primitiven Bluts-, Friedens- und Kriegsgemeinschaften an," Schmoller, Grundriss, 1900, I, 8. „Die Arbeitsteilung ist eine und vielleicht die wichtigste Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens," ebenda S. 326.

müssen. Gemeinsame elterliche und geschwisterliche Neigungen, gemeinsames Leid bei nahegehenden Todesfällen, beginnender Ahnenkultus, aufkeimender Animismus und Fetischismus, Totemismus, die erwachende mythenbildende Phantasie, Gottesdienst, Erziehung, Kunst und Gesundheitspflege stellen die einzelnen Etappen in dem fliessenden Uebergange vom Gemeinschaftsleben zum Gesellschaftsleben dar. Bedeutet nämlich Gesellschaft äusserliche Regelung von menschlichen Beziehungen, so setzt deren Bildung jene Stufe intellektueller Entwicklung voraus, auf welcher bereits ein, sei es stillschweigend gebilligter, sei es ausdrücklich verabredeter, sei es endlich durch ein Machtgebot des Häuptlings festgesetzter sozialer Imperativ vorhanden war[1]).

Als sechstes Element der Gesellschaftsbildung haben wir Altersklassen und Männerbünde anzuerkennen, auf deren merkwürdig weite Verbreitung Heinrich Schurtz die Aufmerksamkeit der Fachforscher gelenkt hat[2]). Die Formel lautet: Ueberall auf der Erde erscheinen Altersklassen und Verbände der jungen Männer neben den Familien, und fast überall, wo typische Sitten vorhanden sind, erkennen wir auch die Männerverbände als die eigentlichen Träger des geselligen Daseins (S. 74).

Alle Gesellschaftsbildung beginnt mit sozialen Befehlen. Zum Wesen einer sozialen Organisation gehört nämlich neben der Einräumung gewisser Rechte die Absteckung der diesen gegenüberstehenden Pflichten, sowie die Abgrenzung der in jene Organisation eingeschlossenen Individuen gegen alle anderen. Dürfte nun auch diese Grenzensetzung keineswegs von bestimmten Horden in einem gegebenen Zeitmoment erfolgt sein, mögen vielmehr die primitiven Konventionsregeln und die aus diesen sich allmählich herausbildenden Rechtssatzungen in unübersehbar vielen Zwischenstationen erst nach und nach hergestellt worden sein, so setzen doch die Unterwerfung des Individuums unter solche Konventionen und die Einhaltung dieser sozialen Imperative einen so hohen Grad intellektueller Meisterung der Instinkte voraus, dass wir in diesen Etappen den Uebergang von dem lockeren Gewebe der Gemeinschaft zu dem festeren Gefüge der Gesellschaft zu sehen haben. Die obsolete, weil allzu lose gewordene Hülle des primitiven Gemeinschaftslebens wird gesprengt — es beginnt die Gesellschaft.

---

[1]) Die Frage der Wechselwirkung sozialer Gruppen hat Georg Simmel, Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe, Schmollers Jahrbuch, XXII, 2, S. 235 ff., eingehend erörtert.

[2]) Zuerst Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 109 ff., sodann Altersklassen und Männerbünde, Berlin, Reimer, 1902; vgl. m. Abhandlung „Eine neue Theorie der Gesellschaft", N. Fr. Presse, Mai 1902.

Sechste Vorlesung.

Die Urfamilie und ihre Entwicklung.

Wir werden bei der Betrachtung der Urgeschichte gut tun, den Stolz auf unser Menschentum auf ein recht bescheidenes Mass herabzudämpfen. Die Entwicklungsgeschichte lehrt uns, dass der Mensch seiner Abstammung nach kein gefallener Engel, d. h. heruntergekommener Aristokrat ist, wie man früher mit Roussseau und Herder geglaubt hat, sondern dass er umgekehrt ein allmählich zu Ansehen gelangter Emporkömmling ist. Der Urmensch war nicht wie sein heutiger Nachkömmling der Beherrscher des Tierreichs und der ganzen Natur, vielmehr ein höchst bedauernswertes, jammerseliges Geschöpf, das auf Bäumen und in Höhlen lebte, um sich vor den Angriffen noch wilderer und erheblich stärkerer Tiere zu schützen. Und wenn neben der mythendichtenden Volksphantasie auch wissenschaftliche Köpfe den Urmenschen in eine paradiesisch üppige Natur versetzt haben[1]), so lag dem eine Ahnung des Richtigen zu Grunde. Vor der Erfindung des Gebrauchs von Feuer konnte der Mensch nur in einem tropischen Klima leben und gedeihen, weil er nur dort an Baumfrüchten genügende Nahrung und an den Bäumen selbst Schutz gegen die Nachstellungen wilder Tiere fand, die ihm im Klettern nicht gewachsen waren. In kältere Regionen konnte der Urmensch schon darum nicht wandern, weil er dort — den Gebrauch des Feuers noch nicht ahnend — entweder erfroren, oder bei dem vollständigen Mangel an Vegetation verhungert wäre[2]).

Mit der Erfindung des Gebrauchs des Feuers beginnt die erste Epoche der Herrschaft des Menschen über die Natur. Friedrich Ratzel hat „ein Inventar des Gemeinbesitzes“ der Menschheit aufgestellt. Jetzt war die Möglichkeit gegeben, sich von Boden und Klima unabhängig zu machen. Dazu kommt der Fischfang, der sich mühe- und gefahrlos bewerkstelligen liess. Die Nahrung ist nicht mehr wie ehedem eine ausschliesslich pflanzliche. Man breitet sich an den Gewässern aus und rückt in kältere Klimate vor, da man durch das Feuer gegen Kälte, durch den Fischfang gegen Hunger geschützt ist. Von diesem Stadium bis zur ziemlich komplizierten Erfindung von Bogen und Pfeil, welche die Jagd ermöglicht, ist ein unübersehbar langer Weg, dessen Spuren wir jedoch an den paläolithischen und neolithischen Funden jüngerer Zeit ziemlich deutlich verfolgen können[3]). Mit der Erfindung von Bogen und

---

1) Vgl. Roscher, Nationalökonomie II, 318, Note 1.

2) Vgl. Morgan, Ancient Society, p. 20 ff.; vgl. dagegen Haacke a. a. O. S. 310; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 28 ff.

3) Ueber den prähistorischen Menschen der quaternären Periode und Diluvial-

Pfeil geht der Zustand der Wildheit in den der Barbarei über, ähnlich wie die Erfindung der Schmelzbarkeit des Eisens die Durchgangsstufe von der Barbarei zur Zivilisation, sowie endlich die Entdeckung des Schiesspulvers das Hinauswachsen der Neuzeit über das Mittelalter darstellt.

Es wäre nun eine lockende, aber von unserem Thema zu weit ablenkende Aufgabe, wollten wir an der Hand der grundlegenden Untersuchungen Morgans die einzelnen Entwicklungsstufen der Barbarei, als da sind: die Einführung der Töpferkunst, die Domestikation der Tiere u. s. w., ausführlich schildern. Ich widerstehe dieser reizvollen Versuchung, indem ich die sich hierfür näher Interessierenden auf die Werke von Tylor, Mc Lennan (Primitive Marriage), Maine (Ancient Law), Lubbock (Prehistoric times und On the origin of civilisation), Giraud-Teulon (Les origines de la famille) und Letourneau (L'évolution du mariage), auf die deutschen Arbeiten von Riehl, Post, Felix, Engels, v. Maurer, Lippert, Kohler, Dargun und Bachofen über die Urformen der Familie, endlich und insbesondere auf Morgans „Ancient society", Friedrich Ratzels Anthropogeographie und Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur verweise. Die Ergebnisse Morgans sind durch die Angriffe Starckes („Die primitive Familie") und Westermarcks (Geschichte der menschlichen Ehe) nicht beseitigt.

So verfänglich die jetzt zu erörternden Verhältnisse auch sein mögen, so dürfen wir doch die von Forschern wie Bachofen, Post, Giraud-Teulon und Morgan behauptete Tatsache nicht unterdrücken, dass die Urmenschen — vom hypothetischen Alalus ganz zu schweigen — eine Ehe gar nicht gekannt, sondern vielfach in unterschiedsloser Geschlechtsgemeinschaft gelebt haben. Die geschlechtlichen Verhältnisse hatten da ein vorwiegend kommunistisches Gepräge. Die primitive Familie bestand meist aus einer homogenen Masse, in welcher kaum solche rudimentären Unterschiede, wie die zwischen Eltern und Kindern, auseinander traten, zumal sich bei promiscuen Zuständen die Vaterschaft ohnehin niemals mit Sicherheit feststellen liess. Der Ursprung aller sozialen Beziehungen liegt in der „Blutliebe"[1]).

Eine nicht geringe Verwirrung hat der Mangel einer logisch-präzisen Definition von „Familie" und „Ehe" unter den jüngeren Forschern angestiftet. Einige Beispiele mögen dies illustrieren. Starcke definiert: „eine Familie wird durch die Ehe gegründet, und in dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen unseren Verhältnissen und den primi-

---

zeit als Renntierjäger und Höhlenbewohner s. M. Hörnes, Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, Wien 1892. Joh. Ranke, Der Mensch, 2. Aufl., Wien u. Leipzig 1894; Friedr. Ratzel, Anthropogeographie, 2 Bde., 2. Aufl., 1899/1901, besonders Bd. I, 161, über den Uebergang vom Nomadismus zur Ansässigkeit; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 470.

[1]) Ratzenhofer, Soziol. Erkenntnis, 1898, S. 246.

tiven ... Die Ehe in ihrer weitesten Bedeutung ist nichts als eine Verbindung zwischen Mann und Weib, welche von einer mehr als augenblicklichen Dauer ist, und während welcher die beiden gemeinsam für ihre Nahrung sorgen"[1]. Westermarck setzt auseinander: „Die Ehe ist nichts anderes als eine mehr oder weniger dauernde Verbindung zwischen Mann und Weib, welche über den blossen Fortpflanzungsakt hinaus bis nach der Geburt des Kindes währt"[2]. Dabei sehen wir noch von den formal-juristischen und rechtsphilosophischen Definitionen der Ehe, wie sie Heusler, Brunner, Gierke, Sohm und Schröder gegeben haben, natürlich ab, da diese sich ja nur auf die rechtliche Seite der in allen Kulturländern zur Herrschaft gelangten monogamischen Eheform beziehen. Nur die Kantsche Definition der Ehe sei hier eingeschaltet: „Die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften"[3]. Schärfer ist bereits die Definition einzelner Ethnographen und Kulturhistoriker. So versteht F. Ratzel[4] unter Ehe „das stillschweigende oder vertragsmässig formulierte Uebereinkommen zwischen Mann und Weib, einen gemeinsamen Hausstand zu begründen und in demselben ihre Kinder aufzuziehen". Aehnlich Fr. v. Hellwald[5]: „Kulturgeschichtlich ist nach meinem Dafürhalten scharf zu unterscheiden zwischen Beweibtsein und Ehe, welch letztere sich unseren Begriffen nach an die Begründung der Dauerfamilie knüpft." Im wesentlichen stimmen mit den letzteren Definitionen Fr Engels[6] und Heinrich Cunow[7] überein. Es wird nach alledem not tun, die Grundbegriffe Familie und Ehe scharf zu umgrenzen.

Unter Familie in engerem Sinne ist im Urzustande zunächst nur das Verhältnis zwischen Mutter und Kind zu verstehen; der Vater wird erst in einer vergleichsweisen späten Entwicklungsform in diese Familiengemeinschaft einbezogen[8]. Familie im weiteren Sinne bezeichnet den Umkreis aller jener blutsverwandtschaftlichen Beziehungen, wie sie sich in den primitiven Horden und Sippschaften aus dem Instinkt der Blutsgemeinschaft allmählich herausbilden. Auf dieser unteren Instinktstufe

---

[1] A. a. O. S. 14.

[2] A. a. O. S. 13, 538. Das gesamte hergehörige Material gesichtet, verarbeitet und durch eigene Konstruktion ergänzt bei G. Schmoller, Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung, Jahrbuch für Gesetzgebung u. s. w., XXIII, 1899, H. 1.

[3] Kant, Die Metaphysik der Sitten, Bd. I, S. 107.

[4] Völkerkunde, Leipzig 1885; Grundzüge der Völkerkunde, S. 79.

[5] Die menschliche Familie, S. 138.

[6] Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Stuttgart 1892, 4. Aufl.

[7] Ed. Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe. Deutsche Worte. 15. Jahrg., H. 8—9, S. 535 f.

[8] Giraud-Teulon, Les origines de la famille, p. 53, führt aus: Die Vaterschaft ist im Gegensatz zur Mutterschaft nur eine juristische Fiktion, aber kein natürliches Band; vgl. auch Arnold Fischer a. a. O. S. 48.

der Familie haben sich die Formen der verwandtschaftlichen Beziehungen noch nicht zu der Schärfe feststehender Konventionen ausgestaltet. Der soziale Regulator der Blutsverwandtschaft bleibt der Instinkt, während in der Horde Sitte und Tradition die Beziehungen der zu einer Horde vereinigten Glieder regeln. Begreift man Instinkte als aufgespeicherte Gattungserfahrungen, so hat sich die Inzucht der Gattungserfahrung als schädlich erwiesen, und daraus entsprang Abscheu vor Blutschande. Ob nun in der primitiven Horde der Zustand der sexuellen Promiscuität oder eine instinktive Vorliebe für monogamische Begattungsformen geherrscht habe, wird wohl wesentlich durch klimatische und somatische Bedingungen bestimmt gewesen sein. Es dünkt uns ebenso falsch, mit Morgan die Promiscuität als durchgängige, ausnahmslose Begattungsform aller Urvölker anzusehen, wie mit Mucke und Westermarck auf einen vorwiegend monogamischen Trieb der Urvölker zu fahnden[1]). Geht man nämlich von der polygenistischen Hypothese aus, so liegt gar kein Anreiz vor, allen Urvölkern die gleichen sexuellen Instinktsformen beizulegen. Klima, Bodenbeschaffenheit und damit verbundene leichtere oder schwerere Nahrungsgewinnung, sowie die hierdurch bedingte somatische Beschaffenheit bilden eben verschiedene Regulatoren der Instinktsbefriedigung, wie es denn auch heute noch Völkerschaften gibt, die aus religiösen und ethischen Motiven die Monogamie zwar sanktionieren, daneben aber eine gewisse fakultative Polygamie stillschweigend dulden. Ueberhaupt ist es ein Grundfehler aller ethnographisch-soziologischen Forschung, durch voreilige Analogiebildung und verfrühte Schlussfolgerung dem unleugbar vorhandenen Vereinheitlichungsbedürfnis der menschlichen Psyche insofern allzu grosse Opfer zu bringen, als man die abweichenden Erscheinungen und trennenden Momente geflissentlich übersieht. Erkennen wir aber schon dem tief in der Menschennatur begründeten Vereinheitlichungsbedürfnis nicht das Recht zu, einer einheitlichen Ableitung zuliebe alle entgegenstehenden ethnographischen und soziologischen Bedenken kühn über den Haufen rennen zu dürfen, so noch viel weniger etwaigen ethischen Rücksichten, wie sie vielleicht Westermarck in seinem offenkundigen Bestreben, einen monogamischen Grundinstinkt der Menschennatur zu konstruieren, geleitet haben mögen. Abgesehen davon, dass jede wissenschaftliche Forschung von vornherein zur Impotenz verurteilt ist, sobald sie einer anderen Tendenz dient, als der der rücksichtslosen Ermittlung und Feststellung des objektiven Tatbestandes, sehe ich gar

[1]) Das Richtige trifft hier wohl Ernst Grosse, a. a. O. S. 4 f.: „Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Wege und Ziele." Vgl. auch Rich. Hildenbrand, Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen, I. Bd., Jena, Fischer, 1896; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 34 f., 54 f., 104 f. Grosses Auffassung stützt Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, Bd. II, S. 5 f.

nicht ab, inwiefern unser heutiges ethisches Empfinden durch das Zugeständnis einer einstmaligen Promiscuität der Urvölker beleidigt werden könnte. Mir will umgekehrt scheinen, dass wir unseres heutigen ethischen Besitzstandes, wie er sich auf die monogamische Familienform aufbaut, umso zuversichtlicher uns freuen dürfen, je überzeugender seitens der vergleichend-geschichtlichen Methode der Nachweis geführt worden ist, dass auf allen uns geschichtlich zugänglichen Linien menschlicher Gesittung die festeren und höheren Eheformen die Promiscuität überall radikal und für immer beseitigt haben. Diese durchgreifende Ueberwindung der Promiscuität, welche sich dem Gattungsgedächtnis des Menschengeschlechts auf die Dauer offenbar als schädlich erwies, so dass das ständig steigende Ethos in der Menschheit sie nach und nach grundmässig entwurzelt hat, scheint mir einen grösseren Triumph des Menschengeistes zu bedeuten und zudem eine sicherere Gewähr für die Einhaltung dieser Entwicklungslinie zu bieten, als eine gekünstelte Zurückführung auf einen angeblich monogamischen Grundinstinkt. Wir werden uns daher vor allem jene Ergebnisse aneignen, in denen Morgan und Westermarck übereinstimmen, während wir dort, wo die herbe Ausschliesslichkeit der beiden Forscher zu Tage tritt, eine skeptisch kühle Zurückhaltung zu beobachten uns genötigt sehen.

Westermarcks Grundfehler steckt in seiner bereits angeführten verschwommenen Definition der Ehe, in welcher nur das eine Merkmal scharf hervortrat: die zeitliche Dauer. Aus diesem πρῶτον ψεῦδος der Definition ergab sich nun von selbst jenes Netz von Irrtümern, derentwegen er von Heinrich Cunow[1]) und Emile Durkheim[2]) so hart mitgenommen wurde. Legt man aber die von uns geforderte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu Grunde, so kann man bezüglich des Instinktzustandes der Gemeinschaft zwar von einer Beweibung, deren Merkmal eine gewisse zeitliche Dauer ist, nicht aber von einer Ehe sprechen. Diese setzt zwar auch die zeitliche Dauer voraus, aber sie geht nicht ohne Rest in ihr auf. Neben die zeitliche Dauer treten als fernere Merkmale der Ehe hinzu: eine, wenn auch noch so primitive Arbeitsteilung[3]), gemeinsame Fürsorge für die Nachkommenschaft, insbesondere aber eine, gewisse Rechte einräumende, aber auch Pflichten schaffende Begrenzung der sexuellen Funktionen. Es treten hier mit einem Worte Imperative auf, die nach und nach zu festen Reglementationen führen. Diese Abgrenzung erfordert aber eine Instanz, welcher eine Ueberwachung dieser Imperative obliegt. Mit dem ersten Imperativ,

[1]) Deutsche Worte, Jahrg. XV. H. 8—9, 1895; vgl. auch Cunow, Neue Zeit 1898, S. 618 f.

[2]) Origine du Mariage dans l'espèce humaine. Revue philosophique, Nr. 12, Décembre 1895; vgl. auch Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, S. 36 f.

[3]) Vgl. darüber besonders Grosse a. a. O. S. 25 ff. Einige Vorbehalte bei H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 99.

dem sozialen Befehl, stehen wir an der Schwelle aller sozialen Organisation. Die Struktur des menschlichen Zusammenlebens muss jetzt so weit gediehen sein, dass es anerkannte soziale Funktionen der Ueber- und Unterordnung gibt. Hat sich aber das soziale Gewebe so weit verdichtet, dass es zu einer von den Gliedern einer Horde anerkannten oder auch nur stillschweigend geduldeten öffentlichen Funktion kommt, welche über gewisse Reglementationen des Ehelebens wacht, dann hat eine solche Horde den Instinktzustand der Gemeinschaft überwunden und ist in den bewussteren Zustand des festeren Gefüges, der Gesellschaft, eingetreten. Der Instinkt weicht der Sitte, die innere Regelung durch Naturtriebe weicht der äusseren Regelung durch soziale Befehle. Die Ehe ist daher eine soziale Institution[1]). Ja, man könnte wohl noch einen Schritt weiter gehen und die Ehe nicht bloss als eine, sondern als die soziale Institution κατ' ἐξοχήν ansehen. Besteht nämlich das Wesen der Gesellschaft im Gegensatz zur Gemeinschaft in der festeren Absteckung der Beziehungen zwischen den Menschen, so dürfte diese Abgrenzung zu allererst wohl im sexuellen Verkehr erfolgt sein. Und so führen uns die Rudimente der sozialen Organisation auf die Ehe als ihr Fundament zurück, so dass es begreiflich erscheint, dass wir die Ehe zum Ausgangspunkt unserer soziologischen Untersuchungen genommen haben. Wird demnach der Zustand der Promiscuität, wie er bei einzelnen Urvölkern immer noch vorherrscht[2]), aus unserer weiteren Betrachtungweise ausgeschlossen, zumal wir es hier nur mit sozialen Institutionen zu tun haben, zu denen wir nicht einmal die auf blosse zeitliche Dauer gegründeten Begattungsformen, geschweige denn die unterschiedslose sexuelle Gemeinschaft rechnen[3]), so versteht es sich von selbst, dass auch die Eheformen einen eigenen Entwicklungsprozess durchgemacht haben. Von ihrer ersten sozialen Kristallisierungsform an bis hinauf zu jener Stabilität, welche die Ehe in ihrer monogamischen Form bei den vorgeschrittenen Kulturvölkern allenthalben erlangt hat, liegt eine an der Hand unserer heutigen, vergleichend-ethnographischen Forschung nur mühselig zu fixierende Reihe von Zwischenstufen. Der Instinkt der Arterhaltung, wie er schon bei Tieren hervortritt, welche ja häufig ihr eigenes Selbst im Interesse der Arterhaltung opfern, führt zu geschlechtlicher Scheidung, zum Verlangen nach stammesfremden Frauen, weil diese die Erhaltung der Gattung sicherer gewährleisten, als bluts-

[1]) Vgl. Durkheim, a. a. O. S. 615 ff.

[2]) Vgl. Th. Achelis, Moderne Völkerkunde. Stuttgart 1896, S. 421. So sagt z. B. Gothein, Handwörterbuch der Staatswissensch. III, S. 350: „Man wird die Promiscuität mit einiger Sicherheit für alle vorderasiatischen Völker bejahen können. Bei ihnen fand sich nämlich die Promiscuität, die regellose Prostitution, als allgemeiner Kultgebrauch.“

[3]) Vgl. Durkheim l. c. S. 617. Ueber „geschlechtliche Moral“ H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 19; S. 105 f.; Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 37 ff.

verwandte Frauen. Sind Instinkte selbst nichts anderes als das „Gedächtnis der Gattung“, so hat sich der Gattungserfahrung der Menschen die Schädlichkeit der Blutsverwandtschaftsehe und die Nützlichkeit der Vermischung mit stammesfremden Frauen dermassen eingeschärft, dass daraus das instinktive Verlangen nach stammesfremden Frauen erwachsen ist[1]).

Der erste Schritt zur geschlechtlichen Scheidung erfolgte in der Bildung der Blutsverwandtschaftsfamilie (consanguine family bei Morgan). Es ist dies die sexuelle Trennung nach Generationen. Angehörige der gleichen Generation bilden da eine Ehegruppe für sich, so dass die Sumpfzeugung der Geschwisterehe nicht etwa ausgeschlossen ist, sondern im Gegenteil zur Regel gehört. Niederschlägen dieser Blutsverwandtschaftsfamilie begegnet man im System der Verwandtschaftsgrade der Malayen und Polynesier[2]).

Die zweithöhere Stufe der Entwicklung der Familie ist die von Morgan nach einem bestimmten Verwandtschaftssystem, dessen Spuren sich noch heute deutlich verfolgen lassen, so genannte Punaluafamilie[3]). Es ist dies der Uebergang zum strengen Ausschluss von Geschwisterehen. Waren die Ehen, sofern von solchen überhaupt die Rede sein konnte, bisher endogam (Inzestzucht), so erhielten sie nunmehr einen exogamen Charakter. Die exogame Ehe, deren hervorstechendes Merkmal zunächst die Polyandrie ist, war aus rein physiologischen Gründen ein grosser Fortschritt. Die solchen Ehen entsprossenen Menschen waren stärker und widerstandskräftiger. Nicht mehr wie ehedem an die Scholle gebunden, konnten die Menschen sich ausdehnen und in kältere Zonen weiterrücken. Es erfolgt nunmehr die grosse Spaltung in Gentes, deren weitere und spätere Absenker die Sippen, Clans, Phratrien, Tribus, Stämme, Völker und Nationen sind[4]). Mit der Entstehung der Gens aber stehen wir an der Wiege der Zivilisation. Die Tendenz nach Individualisierung der Ehe tritt jetzt immer schärfer hervor. In der primitiven Gens ist eine Frau die Stammmutter, der eben dadurch eine beherrschende Stellung, ein fühlbares Uebergewicht zufällt. Und sobald sich mit der Entstehung des Eigentums der naheliegende Gedanke eines Erbrechts herausarbeitete, war es durch die Eheverhältnisse gegeben, dass die Erbfolge zunächst nur auf die mütterliche Linie beschränkt wurde, zumal in jenem Zustande der Polyandrie die Vaterschaft niemals mit Sicherheit zu ermitteln war. Das ist die historische Grundlage des

[1]) Vgl. Arnold Fischer a. a. O. S. 64 ff.

[2]) Vgl. Morgan l. c. p. 402, 488, 502; dagegen Westermarck, S. 81 ff,; Starcke S. 16 f.; H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 173 ff.

[3]) Morgan, p. 425 ff.; dagegen Westermarck, S. 81, 317, 353; Starcke, 186 ff., 196; Schurtz, a. a. O. S. 176.

[4]) Ueber Sippe und Stamm E. Grosse a. a. O. S. 13 f. u. ö. Die totemistische Sippe bei Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 101.

von Bachofen entdeckten und von ihm so genannten „Mutterrechts“[1]), wonach sich das ursprüngliche Erbrecht der Gens zunächst nur in mütterlicher Linie ausgebildet hat, so dass bei gewissen Völkern heute noch einzelne Ausläufer des Mutterrechts aufspürbar seien.

Erst in einem weiteren Individualisierungsprozess der Ehe, der sogenannten Paarungsfamilie (syndyasmian family bei Morgan), welche den Ehebegriff durch strengen Ausschluss der Polyandrie noch schärfer fixierte, beginnt die rechtliche Suprematie des Mannes über die Frau[2]). Die Frau ist Wertobjekt und, nach einem Worte von Schurtz, ist bei den meisten Naturvölkern „die Ehe mehr eine Sache des Geschäftes als der Neigung“ (Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 181). Das Eheverhältnis ist freilich auch in der Paarungsfamilie immer noch ein ziemlich lockeres, da man auf dieser Stufe die Nachwirkungen des ursprünglichen geschlechtlichen Kommunismus noch nicht ganz zu verwischen im stande ist. Aus der Paarungsfamilie schält sich allmählich die patriarchalische Familienform heraus, wie sie uns das alte Testament etwa schildert. Das Charakteristische derselben ist eine fakultative Polygamie, jedoch so, dass der Patriarch eine — namentlich für die Erbfolge wichtige — Hauptfrau besitzt, während die übrigen Frauen nur mehr die Rolle von Kebsweibern spielen. Die patriarchalische Familie bildet übrigens nach Morgan[3]) ebensowenig wie die Paarungsfamilie eine eigene Kategorie in der Entwicklungsgeschichte der Familie, weil ihr gar kein typischer Charakter innewohnt. Beide kennzeichnen sich vielmehr als blosse Uebergangsformen und Durchgangsstadien zur Monogamie, die ihrerseits als die höchste Ausgestaltung des Prozesses der geschlechtlichen Evolution anzusehen ist. In der Einehe hat eben jene in den Urformen der Ehe, wenn auch nur punktiert zu Tage tretende Tendenz nach immer weitergreifender Individualisierung ihre höchste und naturgemäss letzte Spitze erreicht.

Es scheint ausgemacht, dass die Primitivehe, die, nur aus dem konkretesten Bedürfnis entsprungen, eine ästhetische Auslese kaum geahnt hat, die menschliche Rasse keineswegs in dem gleichen Masse zu ver-

[1]) Gegen Bachofens „Mutterrecht“ sind schwerwiegende Bedenken aufgetaucht; vgl. B. W. Leist, Alt-Arisches jus gentium, Jena 1889, S. 595 ff.; Starcke, S. 258 ff., besonders aber Westermarck, S. 93 ff., 301. Durkheim gelangt zu dem Ausspruch: „Ce qu'il faut, c'est assurément sortir du système exposé dans le Mutterrecht, mais pour le dépasser et non pour revenir en arrière.“ L. c. p. 623. Lothar Dargun, Mutterrecht und Vaterrecht, 1892, passim, bes. S. 66 hält nach wie vor am „Mutterrecht“ fest; vgl. indes die Einschränkung bei H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 105 u. 125; Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 50.

[2]) Westermarck a. a. O. S. 93, 101, dagegen Cunow a. a. O. S. 587 ff., sowie die Arbeiten von Kohler, Bernhöft und Kovalewsky; Schurtz, Altersklassen, S. 180.

[3]) A. a. O. S. 384. Max Müller hingegen sieht gerade in der patriarchalischen Familie die Urform der Ehe. Die Morgansche Hypothese, der wir hier durchweg den Vorrang einräumen, hat für uns, wie für den behutsam abwägenden Ferd. Tönnies den Wert einer „vorläufigen Konstitution einer leitenden Idee“, vgl. Tönnies, Ueber die Grundtatsachen des sozialen Lebens, Bern 1897, S. 10.

schönern und zu veredeln geeignet war, wie die spätere Individualehe, bei welcher das ästhetische Empfinden in der Auslese des Schöneren vielfach zum Durchbruch kam[1]). Ohne Individualehe wären wir wohl kaum über den Zustand der Barbarei hinausgelangt, weil uns die physiologischen Vorbedingungen zur Erzeugung höherer Kulturformen gefehlt hätten.

Sicherlich ist die Einehe nicht die einzige Vorbedingung der Zivilisation; aber eine ihrer Voraussetzungen ist sie zweifellos. Wie sollten wir uns denn sonst mit der auffälligen Tatsache abfinden, dass die Kultur einen durchgreifenden, besonders aber einen bleibenden Fortschritt nur unter Völkern mit monogamischer Familienform kennt! Man darf wohl behaupten, dass sie ständige Begleiterscheinung einer beharrenden Kultur ist. Wenigstens fehlt der geschichtliche Nachweis, dass ein Volk trotz der Polygamie eine beträchtliche Kulturstufe nicht bloss erringen, sondern Jahrtausende hindurch behaupten und ständig steigern kann.

Wenn und insofern es überhaupt möglich ist, in der verwirrenden Fülle der hier in Betracht kommenden empirischen Einzelbeobachtungen einen leitenden Faden ausfindig zu machen, um welchen sich alle diese Tatsachen ungezwungen gruppieren lassen, so scheint uns mit jener Evidenz, welche soziologische Fragen überhaupt noch gestatten, das eine klärlich hervorzugehen: die offensichtliche Tendenz der ersten sozialen Funktion, der Ehe, ist eine ständig sich steigernde, weil mit psychischen Faktoren sich komplizierende Verpersönlichung — ein Kampf um die Individualität.

Siebente Vorlesung.

Der Ursprung des Eigentums in seinen psychischen Momenten.

Die wirtschaftliche Grundlage unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, das Eigentum, ist ebensosehr das Produkt eines langwierigen Entwicklungsprozesses, wie die sittliche Grundlage der heutigen Familie, die Ehe.

Der logischen und historischen Ableitung des Eigentumsbegriffes

[1]) Vgl. Westermarck, Kap. 16: Beeinflussung der geschlechtlichen Zuchtwahl durch Zuneigung, Sympathie und Berechnung. Hegel würde in diesem Prozess eine „List der Vernunft“ erblicken. Ueber sympatische Gruppen innerhalb der natürlichen Verbände s. H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902, S. 51 ff.

haben neben den Agrarhistorikern Hanssen, v. Maurer, Meitzen die Rechtshistoriker Ed. Laboulaye, Thiers, Rossbach, Felix, Samter, Hildebrandt, Bernhöft, Maine, Emile de Laveleye und Ch. Letourneau, besonders aber Lassalle und Marx in die Tiefe dringende Betrachtungen gewidmet. Der rechtlichen Natur des Eigentums, sowie seiner rechtsphilosophischen Begründung und Rechtfertigung ist eine kaum übersehbare Reihe von feinen juristischen und philosophischen Köpfen nachgegangen. Nur über die psychologische Natur des Eigentumsbegriffs vermissen wir ein ernstes und tieferes Eingehen. Und doch bietet eine erschöpfende Behandlung des Eigentumsbegriffs gewisse psychologische Seiten dar, die zu Unrecht vernachlässigt werden.

Der psychische Ursprung des Eigentums führt uns in präsoziale Zustände zurück, da es noch keinerlei feste Besitzesformen, geschweige denn rechtlich formulierbare Eigentumsformen gegeben hat, wobei ich unter Besitz die faktische, unter Eigentum die rechtliche Herrschaft eines Individuums über bestimmte Güter — seien es mobile oder immobile — verstehe. Unter Zugrundelegung dieser Definition bedarf es keiner umständlichen Beweisführung, dass die Besitzesform, die auch im vorstaatlichen Zustande der Menschheit durchführbar war, der Eigentumsform, die Rechtsinstitution voraussetzt und infolgedessen nur innerhalb einer Gesellschafts- oder Staatsform denkbar ist, zeitlich vorausgeht. Aber auch die Besitzesform ist ein Prius nur gegenüber der Eigentumsform, jedoch kein absolut primäres.

So unfassbar uns heute Lebenden ein Menschheitszustand erscheinen mag, der noch keinerlei Besitzesform gekannt hat, so nötigt uns die vergleichende Ethnographie mit zwingender Logik die Annahme eines solchen Zustandes auf. Versteht man nämlich unter Besitz das Aufspeichern von Gütern für den kommenden Tag, dann setzt natürlich die Entstehung eines festen Besitzes zuvörderst das Vorhandensein der Vorstellung eines kommenden Tages — d. h. eines Später oder überhaupt der Zukunft — unbedingt voraus[1]). Weiss ich nicht, dass es ein Morgen gibt, dann hat es ja keinen Sinn, für dieses Morgen Güter aufzusparen. Nun gibt es aber heute noch Völkerstämme unter den Australnegern, Feuerländern und Buschmännern, die weder den Zahl- noch den Zeitbegriff kennen[2]), also vom morgigen Tag schlechterdings keine Vorstellung haben und infolgedessen auch keinerlei Bedürfnis zum Ansammeln von

[1]) Aehnlich heisst es bei Ratzenhofer, Soziol. Erkenntnis, 1898, S. 59: „Soziologisch beginnt das Sein mit der ersten Vorstellung.“ Verwandte Gedanken bei Chr. D. Pflaum, Untersuchung des Zeitbewusstseins, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Bd. I, 1902, S. 148 ff., sowie Walter Smith, The Metaphysics of Time, Philos. Review XI, 4, 1902, p. 372 ff.

[2]) L. Felix. Entwicklungsgeschichte des Eigentums I, 18, 20, 24 ff. Lazarus Geiger hat wohl zuerst auf die Tatsache hingewiesen, dass den Urvölkern die Fähigkeit des Zählens, eben damit aber auch Sinn für Ordnung und Gesetzmässigkeit abging. Dagegen Cunow, Neue Zeit, 1898, S. 619.

Gütern für die — von ihnen gar nicht geahnte — Zukunft besitzen. Die Diggerindianer, die auf den Gebirgen der Sierra Nevada zerstreut in Höhlen hausen und sich, gleich den Affen, nur von Wurzeln und kleinem Getier nähren, haben, wie Herbert Spencer gezeigt hat, ebensowenig wie die Chacoindianer in Südamerika, auch nur die leiseste Spur einer sozialen Organisation.

Nun mag es ja seine Richtigkeit haben, dass die vorbezeichneten Rassen, denen man noch die Insulaner auf Borneo etwa zugesellen könnte, die in ihrer Intelligenz niedrigst stehenden unter den uns bekannten Menschenrassen darstellen. Die Entwicklungsstufe der Intelligenz dieser Menschenrassen ist eine so unendlich niedrige, dass ihre soziale Organisation, sofern überhaupt eine solche rudimentär vorhanden ist, sich nach den interessanten Nachweisen von Houzeau, Espinas und P. Huber nicht einmal zu der Höhe der Organisation der Vögel, Hunde, Affen, Füchse, Büffel und Löwen, geschweige denn zu derjenigen sozial so hochentwickelter Tiere erheben, wie der Biber, Bienen und Ameisen, deren wunderbare gesellschaftliche Organisation nicht bloss das bewegliche Privateigentum kennt und respektiert, sondern sogar komplizierte gesellschaftliche Einrichtungen wie das Aufspeichern von Gütern für kommende Jahreszeiten besitzt[1]).

Mit diesen niedrigst stehenden Menschenrassen müssen wir jedoch in jeglichem soziologischen Kalkül rechnen. Dabei mag die Doktorfrage, ob jene Rassen eine Degeneration des ursprünglichen Menschentypus, oder umgekehrt einen erheblichen Fortschritt gegenüber dem Urmenschen — dem mythischen Halbmenschen ohne Sprache (Alalus) — darstellen, angesichts des Umstandes, dass uns das prähistorische Material zur endgültigen Entscheidung derselben heute noch durchaus abgeht, unbedenklich ausgeschaltet werden.

Der Urmensch ohne Vorstellung von Zeit und Zahl ahnt also nichts von den Vorzügen des Besitzes, deshalb gelangt er auch nicht dazu, diesen Begriff zu bilden[2]). Das auch hier anwendbare Trägheitsgesetz bedingt das Beharren im jeweiligen Zustande, solange keine Nötigung zur Bildung eines anderen vorliegt. Eine solche Nötigung war im Urzustande — im tropischen Klima zumal — nicht vorhanden. Von einem tropischen Klima haben wir wohl im Anschluss an die Hypothese neuerer Paläontologen über den Pithakoanthropos unseren Ausgang zu nehmen, obgleich es uns nicht unbekannt ist, dass jüngere ethnographische Theorien

---

[1]) Auch Peschel, Völkerkunde, S. 250, meint, „Ahnungen von Rechten des Besitzes mangeln selbst in der Tierwelt nicht". Vgl. auch Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 7 ff.

[2]) G. Simmel, Ueber eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie, Archiv für systematische Philosophie, Bd. I, S. 45, führt aus: „Die Nützlichkeit des Erkennens erzeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens."

einzelne Gruppen von Urmenschen auch in kältere Regionen verlegen[1]). Urmenschen in kälteren Klimaten stellen — unter Zugrundelegung der monogenistischen Hypothese — vorgeschobene Posten einer späteren Entwicklungsphase dar. Im tropischen Klima aber war eine Aufspeicherung von Gütern auf der einen Seite überflüssig, auf der anderen sogar geradezu unmöglich. Ueberflüssig deshalb, weil die Natur in tropischen Zonen, unter denen der Urmensch vor Erfindung des Gebrauches von Feuer gelebt hat, an Wurzeln, Kräutern, süssen Baumfrüchten und niederem Getier ihm so reichliche Nahrung spendete, dass der Gedanke der Aufhäufung für die Zukunft gar nicht aufzukommen brauchte; unmöglich darum, weil der Urmensch noch keine festen Wohnsitze, keine Hütten, also auch keinen Ort zum Bergen von Gütern besass. Dieser üppige Ueberfluss an leicht zu gewinnenden Nahrungsmitteln in der tropischen Urheimat der Menschen, welche sich die Volksphantasie als paradiesischen Urzustand ausmalt, war geradezu ein Hemmschuh höherer Entwicklung. Vermöge des sozialen Trägheitsgesetzes verharrten die Urmenschen wohl so lange in diesem präsozialen Zustande, bis eine innere Nötigung sich einstellte, über ihn hinauszuwachsen. Das Trägheitsgesetz in der Soziologie besagt, dass Arbeitsscheu der Naturzustand, Arbeitslust erst Kulturerzeugnis ist. Die Not und nur diese erzieht die Menschen zur Arbeit[2]).

Der wichtigste psychische Faktor, welcher zunächst zum Heraustreiben der Vorstellung des Besitzes, sodann zu diesem selbst führt, ist offenbar das Bedürfnis. Wollen wir daher in unserer psychologischen Analyse der Bildung des Eigentumsbegriffs vorwärts rücken, so müssen wir die innere Nötigung aufzudecken suchen, welche die Urvölker allgemach dazu führte, die Vorstellung des Besitzes — Iherings Besitzwillen — aus sich heraus zu treiben.

Dieser innere Zwang stellte sich nun in dem Augenblicke ein, da günstigere Fortpflanzungsbedingungen sich herausbildeten und in deren Folge ein Bevölkerungszuwachs eintrat, der immer bedrohlichere Formen annahm. Der bei günstigen Fortpflanzungsbedingungen in geometrischer Progression steigenden Bevölkerungszahl vermochten die mühelos zu erlangenden Nahrungsmittel auf die Dauer nicht mehr standzuhalten. Die Lebensnotdurft zwingt die Menschen allgemach immer weiter und weiter zu rücken und schliesslich kältere Regionen aufzusuchen.

In kälteren Regionen nun, die bei lange andauerndem Winter alle Möglichkeit zur unmittelbaren Nahrungsgewinnung abschneiden, war die Aufspeicherung von Gütern für die Zukunft die einzige Möglichkeit, dem

[1]) Haacke a. a. O. S. 312. Vgl. dagegen Baer-Hellwald, Der vorgeschichtliche Mensch. Leipzig 1874, S. 517.

[2]) Auf diesen Umstand haben jüngst Bücher, Ratzel, Schurtz u. a. hingewiesen; vgl. auch Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 260.

drohenden Hungertod zu entrinnen. In diesem harten Kampf ums Dasein, in welchem ungezählte Generationen zunächst untergegangen sein mögen, bevor man auf ein Auskunftsmittel zur Bekämpfung und Niederzwingung dieser Schrecknisse verfiel, hat sich wohl zuerst die Vorstellung einer kommenden Zeit, einer Zukunft, ähnlich herausgebildet, wie bei Wandervögeln oder Ameisen — durch Selektion allmählich verschärft und verfeinert. Wer nicht auf dem fossil gewordenen Standpunkt der angeborenen Begriffe steht, wird eben deren Entstehung auf dem gleichen Wege zu erklären haben, wie die Entstehung und allmähliche Verfeinerung aller übrigen Funktionen und Fertigkeiten der menschlichen Gattung, d. h. durch Selektion und Vererbung. Wie alle Tiere — und die Menschen zuoberst — im Kampfe um die Existenz ihre Funktionen ausbilden und die Funktionen wieder sich ihre Organe schaffen, nötigenfalls aber auch den Bedürfnissen entsprechend abändern, so ergeht es dem Menschen auch mit seinen intellektuellen Funktionen[1]). Im Kampf ums Dasein erzeugt sein Gehirn vornehmlich solche Vorstellungen, die ihm diesen Kampf erleichtern und die sich als Waffe, sei es gegen spröde Naturzustände, sei es gegen Konkurrenten als tauglich erweisen. Nun gibt es aber in kälteren Regionen, die einen Winter kennen, offenbar keine tauglichere Waffe, als die Vorstellung dieses zukünftigen winterlichen Zustandes. Und so wird denn die im Dienste der Selbst- und Arterhaltung unermüdlich tätige Gattungserfahrung des Menschengeschlechts Tiere wie Menschen darauf geführt haben, diese Waffe zu schmieden, d. h. die Vorstellung einer Zukunft, weiterhin die einer Zeit überhaupt, zu bilden. Durch Selektion und Vererbung hat sich diese Zeitvorstellung — die sich als mächtigste Waffe im Kampfe gegen die harten Naturgewalten schon darum erwies, weil man deren Eintreten jetzt vorausberechnen und eben damit ihren verheerenden Wirkungen vorbeugen konnte — immer schärfer herausgebildet und durch Ueberleben nur jener Individuen, welche sich dieser Waffe ausgiebig bedienten, immer typischer ausgestaltet.

Die ersten Menschen mit ausgebildeter Zeitvorstellung sind wohl zugleich die Begründer der ersten Besitzesform. Hatte man die Vorstellung einer winterlichen Zukunft, so war das Ansammeln von Gütern für diese gefürchtete Zukunft das nächstliegende Auskunftsmittel, dem drohenden Hungertode, der vorher verheerend gewütet haben muss, zu entgehen. Und so war dann der Besitz — nach einem Worte Iherings[2]) — die erste Beziehung, in die der Mensch zur Sache getreten ist. Durch diesen Besitz, der nicht bloss historisch, sondern auch logisch früher ist, als das Eigentum, war den Menschen die Möglichkeit geboten,

[1]) Vgl. m. Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie, 1899, S. 24 f.

[2]) Der Besitzwille, S. 327.

sich von Ort und Klima unabhängig zu machen und damit den blinden Naturgewalten Trotz zu bieten.

Der allmähliche Uebergang von Besitz in Eigentum, den wir uns als einen fliessenden zu denken haben, verliert sich im Dunkel der Prähistorie. Doch lassen sich einzelne Marksteine dieses Entwicklungsprozesses an einer Reihe von Erfindungen nachweisen. Mit der Erfindung des Gebrauches von Feuer war der Grundstein zu einer höheren Kultur gelegt. Die Entstehung der Töpferei und die Entdeckung der Schmelzbarkeit des Eisens stellen weitere einschneidende Etappen dieser Entwicklung dar.

Die grösste Revolution der Besitzverhältnisse hat indes erst die Domestikation der Tiere, die nach K. E. von Baer mit der des Schafes einsetzt, hervorgebracht; denn mit der Zähmung von Haustieren war der Uebergang von den Fischer- und Jägervölkern zu den Hirtenvölkern gegeben. „Das Zähmen ist der Vorgang, durch den den arischen Völkern der Begriff des Eigentums zum Bewusstsein gekommen ist. An unbeweglichen Sachen gab es in der Vorzeit kein Privat-, sondern nur Gemeindeeigentum. Der Gedanke der exklusiven Beziehung des Individuums zur Sache ist zuerst am Tier erkannt worden und hat verschiedene Phasen durchgemacht, welche uns die drei bekannten Stufen der Lebensweise der Völker widerspiegeln: Völker, welche von der Jagd und Fischerei leben — Hirtenvölker, welche mit ihren Herden weiterziehen, wenn die Weiden erschöpft sind — ackerbautreibende Völker, welche durch die Arbeit, die sie auf den Boden verwandt haben, zur Ansässigkeit geführt werden[1]). Die Herdenbesitzer stellen den beginnenden Adel, die Ackerbauer das beginnende Volk dar. Der erste Klassengegensatz entsteht so zwischen sesshaften (friedlichen) Ackerbauern und nomadisierenden, die besten Weiden aufsuchenden, den Bauer belästigenden Herdenbesitzern. Jene stellen das friedliche Arbeitervolk, diese das kriegerisch gestimmte Herrenvolk dar.

Und so haben denn auch drei der wichtigsten Faktoren bei der Entstehung des Eigentums: die Okkupation, Tradition und Usukapion den vorausgegangenen Besitz (das faktische Innehaben) zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung, wie denn auch die römischen Juristen bereits die Ansicht vertreten haben: dominium rerum ex naturali possessione coepisse [2]).

Die Uebergänge vom Besitz zum Eigentum sind fliessende. Staatenbildungen mussten auf dem Wege der sozialen Evolution vorausgehen, um jene Rechtszustände hervorzutreiben, welche das Eigentum als rechtliche Institution erst ermöglichen. Die Evolution des Rechts ist somit

---

[1]) Ihering, ebenda, S. 292 f.
[2]) Weiteres darüber bei Dernburg, Pandekten I, 283 ff.

eine weitere Vorbedingung zur Umbildung der Besitzesform in eine Eigentumsform. Mit den Rechtsinstitutionen freilich war das Eigentum bereits unmittelbar gegeben. „Wir vermögen keinen Rechtszustand zu denken“ heisst es in Puchtas Institutionen[1]) —, „in dem nicht auch schon der Begriff des Eigentums zum Bewusstsein gekommen wäre.“ Nur stellt das bereits gebildete Eigentum keinen stabilen, unabänderlichen Zustand dar, vielmehr macht der Eigentumsbegriff selbst wieder eine Reihe von Wandlungsformen durch. Wie er sich auf der einen Seite erst aus der Besitzesform entwickelt hat, so bildet er sich selbst auf der anderen wieder allmählich um. Das Eigentum stellt solchergestalt eine förmliche Stufenleiter des sozialen πάντα ῥεῖ dar.

Man wird das Eigentum, dessen soziale Tatsächlichkeit angesichts des Umstandes, dass die historisch ermittelbare Kultur es bereits durchweg als ausgebildete Institution vorfindet, niemand in Abrede stellen wird, auf seine letzte psychische Ursächlichkeit zurückzuführen haben. Dabei können nun solche Motivationen, wie der „Rassenkampf“ oder der „Kampf ums Dasein“, die ja im wesentlichen nur psychologische Motivierungen zur Erklärung von Handlungsweisen der Menschen, insbesondere der Urmenschen, sind, eine gewisse Rolle spielen. Nur täusche man sich nicht über den Wert solcher Prinzipien; sie haben nicht so sehr konstitutiven, als vielmehr regulativen, meist sogar nur heuristischen Wert.

Der „Kampf ums Dasein“ mag die hervorstechendste Triebfeder für die Handlungen aller Lebewesen sein — und je tiefer diese stehen, umsomehr werden sie von diesem Trieb beherrscht — aber nicht alle Motivationen der Handlungen aller Lebewesen erschöpfen sich in dieser Formel. Neben diesem Grundtrieb mag noch eine Reihe anderer, minder hervorstechender Motivationen, die wir als Imponderabilien auszuschalten pflegen, mitwirken, die aber nicht ohne weiteres eliminiert werden dürfen. Eine „alleinseligmachende“ Formel ist in der Soziologie nicht minder bedenklich, denn in der spekulativen Philosophie und Theologie. Von entscheidendem Einfluss ist die sich herausbildende Sitte[2]).

Eine ins einzelne gehende Aufzählung der für die psychische Bildung der Besitzes- und Eigentumsvorstellungen in Betracht kommenden Triebe und Affekte können wir uns an dieser Stelle füglich ersparen, zumal im letzten Teil von Spinozas Ethik ein an Vollzähligkeit, wie an Feinheit der Analyse kaum zu überbietendes Schema dieser Affekte gegeben ist. Es kann sich hier vielmehr nur darum handeln, die hervorleuchtende psychologische Gesamttendenz in den Entwicklungsformen der Besitzes- und Eigentumsvorstellungen auszumitteln und festzuhalten. Die Tendenz

---

[1]) 9. Aufl. II, 179.
[2]) Die Sitten nennt Heinrich Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 17, „aufgespeicherte Erfahrungen, von der Vorwelt bereits durchdachte Probleme.“

aber nach ständiger Befestigung der gesellschaftlichen Struktur in der Form von unausgesetzten Neuschaffungen sozialer Imperative scheint uns aus dieser zweiten sozialen Funktion, welche nicht mehr das Verhältnis der Geschlechter zueinander, sondern das der Person zur Sache zum Inhalt von Reglementierungen hat, ebenso unzweideutig hervorzugehen, wie aus der vorangegangenen Behandlung der Entwicklungsform der menschlichen Ehe. Der gemeinsame Zug beider ist die vom sozialen Telos geforderte und durchgesetzte, ständig sich steigernde Ausschliesslichkeit — sei es in den Beziehungen der beiden Geschlechter, sei es im Verhältnis der Person zur Sache. Und wie nun diese Ausschliesslichkeit sich bei der beginnenden Vergesellschaftung und Reglementierung der sexuellen Beziehungen nicht sofort darin äusserte, dass zwei Personen sogleich einander ausschliesslich angehörten, wie vielmehr der soziale Differenzierungsprozess dort mit einem gewissen, nur lose geregelten geschlechtlichen Kommunismus einsetzte, um durch polyandrische und polygamische Verhältnisse hindurchzugehen und zuletzt in die Monogamie einzumünden, so macht sich hier ein ganz paralleler Prozess bemerkbar. Die erste Besitzesform beginnt nicht sofort mit der ausschliesslichen Beziehung einer Person zu einer Sache, sondern nur mit der einer Gruppe (Horde, Sippschaft) zu den ihr gemeinsam zugehörigen Gegenständen. Wie die Familie ihr Zentrum in der Mutterschaft besitzt, so wurzelt das Eigentum in der Vaterschaft. Und so zeigen denn die psychologischen Umrisse in der Bildung der Besitzes- und Eigentumsform (in dieser zweiten von uns zu behandelnden sozialen Funktion) im wesentlichen die gleichen Lineamente, wie die der ersten sozialen Funktion, der Ehe: Uebergang von der Regellosigkeit zu beginnenden sozialen Imperativen, von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, vom Kommunismus zum Individualismus, von der chaotisch durcheinanderflutenden Masse zur fein herausgearbeiteten Einzelpersönlichkeit.

Achte Vorlesung.

Die historischen Entwicklungsphasen der Eigentumsformen.

Es ist eine bekannte Theorie, welche bis vor kurzem von den Fachforschern mit einer Einstimmigkeit behauptet wurde[1]), die um so überzeugungskräftiger wirkte, je seltener eine solche gerade auf diesem Ge-

[1]) Henry Maine, Ancient Law, S. 125 ff., 263 ff.; Post a. a. O. S. 276; Felix a. a. O. I. Bd. S. 146; Schäffle, Bau und Leben etc. III, 404; Bordier, La vie des sociétés, p. 202; Morgan a. a. O. p. 6, 528; Lubbock, Orig. of Civilisation, p. 304 ff.;

biete zu erzielen ist, dass die **Urform** des Eigentums eine **kommunistische** gewesen und während einer unmessbar langen Periode bis tief in die Barbarei hinein wohl auch geblieben ist[1]). Die Anzeichen eines vorgeschichtlichen Kommunismus lassen sich fast überall aufdecken. Man denke nur an die griechische Tribus oder an den ager publicus der Römer und Skandinavier, denen ähnliche Erscheinungen im alten China entsprechen[2]). Auch die gemeinsamen Wälder der Germanen, wie die Einrichtung des Jubeljahres bei den Hebräern, können wir nur als letzte Ueberbleibsel eines ehemaligen Kommunismus erklären. Und wenn ein Vergil, Tibull oder Ovid das entschwundene goldene Zeitalter als ein solches preisen, da es noch kein Privateigentum gab, so ist dies wohl mehr als dichterische Fiktion. Es ist dies der Niederschlag der im Volksbewusstsein sich fortspinnenden Tradition eines primitiven Kommunismus[3]). In Indien, Mexiko und Peru sind in einzelnen Gesellschaftseinrichtungen und Rechtsinstitutionen heute noch die Nachwirkungen des ehemaligen Kommunismus verspürbar[4]). Ja in einer Anzahl heute lebender wilder Völkerschaften ist einerseits der Eigentumsbegriff nur höchst mangelhaft entwickelt[5]), anderseits ist ein voller Kommunismus mit Ausschluss der Hütten und Werkzeuge bei einigen Stämmen noch in Geltung, wie beispielsweise bei den Komanchen und brasilianischen Indianern[6]). Einige Stümpfchen des primitiven Kommunismus haben sich in unserer eigenen Kultur erhalten; die germanische Mark in Süddeutschland und den Niederlanden, das Gemeindeland in Belgien und Frankreich, die Allmend in Deutschland und der Schweiz, der eine ähnliche Institution in der „Allmaennegar" in Finnland und Skandinavien entspricht. Den schlagendsten Beweis des primitiven Kommunismus lieferte früher die Dorfgemeinschaft, der sogenannte „Mir"[7]) in Russland, doch wird man nach den Forschungen Fr. Rochfahls[8]) den Mir als uralte Institution zu streichen haben. Der

---

v. Maurer, Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadtverfassung, 1854; Roscher, Ueber die Landwirtschaft der ältesten Deutschen, 1858; Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, 1887; de Laveleye, Das Ureigentum, deutsch von Bücher, Leipzig 1879, S. 315 ff.; vgl. besonders Viollet, Le caractère collectif des premières propriétés immobilières, in der Bibliothèque de l'école des chartes, 1872, p. 465 ff.

[1]) „Wie von der neuen Forschung festgestellt worden ist, hat ursprünglich bei fast allen Kulturvölkern Gemeineigentum an Grund und Boden bestanden" (Adler, Sozialismus und Kommunismus, Handwörterbuch der Staatswissenschaften), Schmoller schwächt im Grundriss, 1900, S. 371, diese Theorie etwas ab. Für das ganze Slavengebiet in älterer Zeit gibt freilich auch Schmoller, S. 375, die Hausgemeinschaft zu.

[2]) E. Faber, Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus. Elberfeld 1877.

[3]) Vgl. de Laveleye a. a. O. S. 322.

[4]) Vgl. Bordier l. c. p. 202.

[5]) Vgl. Spencers Soziologie, deutsch von Vetter III, 632.

[6]) Ebenda III, 634—638. Ueber primitiven Kommunismus vgl. auch Ratzel, Anthropogeographie, 2. Aufl., 1901, S. 375.

[7]) Tschernischewky, Ueber den gemeinschaftlichen Bodenbesitz, 1862, und W. W., Ueber die Geschicke des Kapitalismus in Russland, Petersburg 1893.

[8]) Zur Geschichte des Grundeigentums, Jahrb. für Nationalökonomie, Bd. 74.

russische Mir scheint nach jüngeren Forschungen ebenso neuzeitlicher Bildung zu sein wie die serbische Hausgemeinschaft (Zadrùga [1]).

Die Theorie vom kommunistischen Ureigentum als genereller Erscheinung, die bei allen Urvölkern anzutreffen sei, lässt sich heute nicht mehr aufrecht halten. Wohl aber können wir heute noch feststellen, dass überall dort, wo der Kommunismus einst geherrscht hat, er sich auf die Dauer nicht behaupten konnte, sondern dem Privateigentum weichen musste.

Versuchen wir es, diesen Prozess in seinen einzelnen Phasen zu verfolgen. Die ursprüngliche geschlechtsgenossenschaftliche Gütergemeinschaft kennt, wie Post gezeigt hat [2]), gar kein individuelles Rechtssubjekt. Wenn Rechtsverbindlichkeiten zwischen verschiedenen Clans, entstehen, so haftet nicht das einzelne Individuum innerhalb des Clans, sondern der gesamte Clan als solcher, der allenfalls durch den Häuptling vertreten wird. Und doch liess sich auf die Dauer selbst in diesen Sippschaften der Kollektivismus nicht streng durchführen. Die Gerätschaften zur Nahrungsgewinnung z. B., wie Fischnetze, Bogen und Pfeil u. s. w., mussten offenbar der Körperbeschaffenheit der einzelnen Individuen vielfach angepasst werden. Recken brauchen doch wohl andere Werkzeuge als Pygmäen, Frauen andere als Männer, Kinder wieder andere als Erwachsene. Und so dürfte die physiologische Ungleichheit der Menschen die erste Differenzierung, d. h. Individualisierung des Eigentums zunächst an Gerätschaften herbeigeführt haben. Das Mobiliarvermögen war also unfraglich Anstoss und Beginn der Bildung von Privateigentum [3]). Mit der Domestikation der Tiere, durch welche der Uebergang von den Jägervölkern zu den Hirtenvölkern sich vollzog, ganz besonders mit der Domestikation des Schafes [4]) — worauf v. Baer hingewiesen hat — tritt in den Eigentumsverhältnissen eine förmliche Revolution ein. Hatte bis dahin Eigentum Sinn und Bedeutung nur für den täglichen Nahrungsbedarf, so beginnt bei den Hirtenvölkern durch die Züchtung von Herden der Prozess der Kapitalbildung. Da infolge der Domestikation die Natur an Fleisch und Milch eine grössere Fülle von Nahrungsmitteln bot, als man vernünftigermassen augenblicklich verzehren konnte, bildete sich der Gedanke einer Aufspeicherung von Gütern für die Zukunft aus, und damit stehen wir ebenso wie mit den schon früher behandelten Erfindungen an der Wiege des Reichtums, der wieder seinerseits die Institution des Erbrechts aus sich heraus erzeugt hat. Die Zähmung der Haustiere war der erste grosse Schritt zur

---

[1]) Vgl. Peisker, Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. VII; G. v. Below, Ueber die Lehre vom Ureigentum, Allgem. Ztg. 1903, Nr. 11 u. 12.

[2]) A. a. O. S. 276.

[3]) Ebenda S. 278.

[4]) Vgl. Grosse a. a. O. S. 89 ff., „Die Familie der Viehzüchter“.

Kapitalbildung. Das ergibt sich aus einer Fülle von Beobachtungen, die Mommsen zuerst folgendermassen formuliert hat[1]): Das Eigentum hat sich nicht an den Liegenschaften, sondern zunächst an Sklaven- und Viehstand (familia pecuniaque) entwickelt. So heisst die älteste römische Form des Eigentumserwerbs mancipatio, Handergreifung, und das passt offenbar nur auf beweglichen Besitz (Vieh). Die älteste römische Bezeichnung des Vermögens als „Viehstand" ist ein fernerer Beweis dafür. Bei Homer wird der Begriff des Wertes vielfach durch die Zahl der Viehhäupter ausgedrückt[2]). Die Ableitung des lateinischen pecunia (Geld) von pecus (Vieh) ist allbekannt. Interessant ist die Bemerkung Laveleyes[3]), dass auch im Isländischen und Norwegischen dasselbe Wort für Vermögen und Vieh gebräuchlich war (nämlich fâ und fe). Auf primitiven Stufen kennt man eben noch keine Metallmünze; der Tauschverkehr vollzieht sich vielmehr meist durch Viehzahlung[4]).

Nicht zu lange nach der Viehzucht dürfte die Sklaverei entstanden sein. Sobald die Menschen in den Herden eine grosse Reichtumsquelle entdeckt hatten, wurden immer mehr Menschen zur Beaufsichtigung der Herden nötig. Jetzt beginnen die Raubzüge der stärkeren Clans oder Stämme, die anfänglich wohl kein anderes Ziel hatten, als Gefangene zu erbeuten, die man zu Hause als Viehhüter sehr gut verwenden konnte. Die Sklavenjagden waren seither und sind unter gewissen Völkerschaften heute noch eine weitere Quelle des Wohlstandes[5]). Seit der Aufnahme von stammesfremden Sklaven in die Familie gewöhnt sich die abgeschlossene, fremdenfeindliche Familie nach und nach daran, fremde Elemente als Arbeitskräfte in die Familie aufzunehmen.

Erst mit der Entdeckung, dass man die Lebewesen nicht als blosse Nahrungsmittel zur unmittelbaren Stillung der Notdurft anzusehen habe, dass man vielmehr reichlicheren Gewinn für die künftigen Lebensbedürfnisse aus ihnen zöge, wenn man statt des einmaligen Vorteils ihres Verzehrens sich den dauernden Nutzen ihrer lebenslänglichen Arbeitskraft sicherte, war ein Aufschwung zur höheren Geisteskultur möglich. Die Entdeckung der Sklaverei ist ein Parallelvorgang zu der der Domestizierung von Tieren. Der Sklave ist eben nichts weiter als ein domestizierter Mensch. Statt den Feind, wie früher im anthropophagen Zustande, gleich einem erlegten Hirsch etwa auf der Stelle zu verzehren, wird seine Arbeitskraft mit Beschlag belegt. Der Kannibalismus wird verlassen. An die Stelle des Vernichtungsprinzips tritt das Unter-

---

[1]) Römische Geschichte, 4. Aufl., I, 153 ff., 187 ff.
[2]) Ilias XIV, 124. Gegen die übertreibende Verallgemeinerung dieser Zustände seitens Laveleyes erhebt Rob. Pöhlmann a. a. O. S. 39 gewichtige Bedenken.
[3]) A. a. O. S. 319.
[4]) Vgl. Post a. a. O. S. 290; de Laveleye S. 320.
[5]) Vgl. Morgan, p. 540; Spencer III, 650 f.; Felix II, 251 ff.; Grosse S. 69.

werfungsprinzip [1]). Dabei sind nur Nützlichkeitserwägungen, aber beileibe keine moralischen Faktoren im Werke. Der Fortschritt besteht eben darin, dass man in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse den Feind nicht mehr als Raubtier, sondern als Haustier zu behandeln habe. Die Moral hinkt immer erst nach. Was die Gattungserfahrung Generationen hindurch als „nützlich", weil lebenfördernd, empfunden hat, stempelt sie hinterher zu einer „moralischen" Handlung und erteilt so dem Nützlichen die Sanktion des Sittlichen. In diesem Zusammenhange hat Sokrates bereits „demjenigen als einem Ruchlosen geflucht, der zuerst das Gerechte vom Nützlichen getrennt hat" (Kleanthes, „Ueber die Lust"). In gleichem Sinne erwähnt Platon einmal den Ausspruch des Sokrates: „Es ist das schönste Wort, das jemals gesprochen ward, und das jemals gesprochen werden wird, dass das Nützliche schön und das Schädliche hässlich ist." Aus der Entdeckung der Sklaverei ziehen vorerst alle ihren Vorteil. Auch dem gefangenen Feinde ist es offenbar dienlicher, mit seiner Arbeitskraft sein Leben zu erkaufen. Noch grösser natürlich ist der Vorteil auf seiten des Sklavenbesitzers, der nunmehr hinter das Geheimnis aller Kapitalbildung gekommen ist: andere für sich arbeiten zu lassen. Mit diesem Geheimnis stehen wir aber an der Wiege aller höheren Geisteskultur. Mag auch das fatale Wort Treitschke's: „Keine Kultur ohne Dienstboten" dem vorgeschrittenen Ethos unserer Zeit gellend in die Ohren klingen, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass das Institut der Sklaverei die unerlässliche Vorbedingung zum Heraustreiben höherer Kulturformen gewesen ist. Zur Ausbildung der höheren Geistesfunktionen gehört vor allen Dingen Musse. Wer mit der Misere des Alltags unablässig Aug um Auge zu kämpfen hat, der bleibt sein Leben lang Muskelmensch, ohne die Eignung zu erlangen, sich zum Nervenmenschen herauszuarbeiten. Der Sklave erst gibt seinem Herrn die nötige Musse, Herr sein zu können. Der Sklave aber bildet überdies auch noch den Uebergang von der beweglichen Habe zum festen Besitz an Grund und Boden.

Mit dem Wachstum der Herden nämlich steigert sich naturgemäss das Interesse für Bodenbesitz. Gutes Weideland, fette Wiesen werden jetzt viel umworbene Besitztümer, weil sie die unentbehrliche Unterlage für das Gedeihen der Viehherden bilden. Es beginnen die grossen Nomadenzüge der Gentes oder Clans, die im wesentlichen darauf abzielen, möglichst feiste Triften für den Viehbestand ausfindig zu machen [2]).

Lange freilich konnte dieser glückliche Zustand der Landokkupation durch blosse Sesshaftmachung nicht andauern. Denn Menschen und

[1]) Vgl. G. Ratzenhofer a. a. O. S. 155.

[2]) Die Wanderungen der Nomadenzüge „richten und regeln sich nach der festen Ordnung der Jahreszeiten", Grosse a. a. O. S. 91.

Viehstand vermehrten sich durch rationellere Fortpflanzung in ganz gewaltigem Umfang und in rapider Weise, während der Bodenbestand der gleiche blieb. Kollisionen waren unvermeidlich. Und so entstehen jene Krieg- und Raubzüge der Herdenbesitzer, die nicht mehr wie früher auf blosse Menschenbeute behufs Gewinnung von reichtumzeugendem Sklavenmaterial ausgehen, sondern auf die Verdrängung sesshafter Gentes oder Clans von ihren fetten Triften abzielen. Es beginnt mit einem Worte der „Kampf um die Erde“, auf welche es im Urzustande keinen anderen Besitztitel als das Faustrecht gibt. Der kriegerische Typus der Menschen bildet sich aus[1]). Das einzige Recht, welches der Wilde respektiert, ist das Recht des Stärkeren. War in früheren Perioden die als Sklavenmaterial zu verwendende Menschenbeute vornehmster Anlass und Ziel der Kriege, so dreht es sich jetzt meist um Besitzergreifung oder Besitzerweiterung des Bodens, wobei der Sklavenfang nur als willkommene Beigabe erscheint.

Aber auch in diesem Zustande der Menschheit, welcher die Periode der Barbarei im allgemeinen kennzeichnet und der bis zum Eintritt der Zivilisation, wie sie uns zuerst die ägyptischen Hieroglyphen, das Alte Testament und Homer zeigen, angedauert haben dürfte, war der kommunistische Gesellschaftszustand sehr verbreitet[2]). Wie im früheren Wildheitszustande der bewegliche, so wird jetzt in der Periode der Barbarei der unbewegliche Besitz gemeinsames Eigentum der Gens. Das Erbrecht ist auf dieser Stufe immer noch kein individuelles. Weder sind es die Kinder, noch der überlebende Gatte, welche erben, sondern das ganze Vermögen fällt an die Gens zurück, wie man dies beispielsweise heute noch in einzelnen Ablegern beim amerikanischen Stamme der Irokesen beobachten kann[3]).

Den Entwicklungsgang des Privateigentums haben wir uns etwa in folgender Weise zu denken. Je mehr eine Gens Eigentum, sei es an Viehbestand erworben, sei es an feisten Triften ersessen hatte, desto mehr war sie Gegenstand des Neides seitens der benachbarten Gentes. Der primitive Ausdruck für Neid heisst Raubzug. Und so war denn jede Gens mit wachsendem Vermögen darauf angewiesen, sich ihrer Haut zu wehren[4]). In solchem dauernden Kriegszustand aber musste selbst

---

[1]) „Der Kriegszustand ist die Regel,“ Ratzel, Anthropogeographie, 2. Aufl., 1899, S. 153.

[2]) Vgl. Morgan l. c. p. 540 f. Grosse a. a. O. S. 96 bemerkt: „Der Boden ist beinahe in dem ganzen Bereiche der Viehzucht Gemeinbesitz des Stammes oder der Sippe.“

[3]) Ebenda p. 536. Vgl. auch F. Tönnies, Ueber die Grundtatsachen des sozialen Lebens, 1897, S. 37 ff.

[4]) Ueber den Charakter dieser „Stammesfehden“ s. Grosse, S. 98 ff. Zum gleichen Resultat bezüglich des „Moments der Führung“ gelangt Arnold Fischer, Die Entstehung des sozialen Problems, Rostock 1898, S. 81. Ueber die Entstehung der Häuptlingsmacht, H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 136 ff.

die kümmerlichste Logik den Gedanken an einen Häuptling zeitigen, der vermöge seiner hervorragenden Stellung eine gewisse Autorität besass und dadurch in der Lage war, Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Ausschlaggebend bei der Wahl eines solchen Häuptlings war anfänglich wohl die physische Kraft. Denn zu jener Zeit, als man die Kriege noch nicht im Generalstabsgebäude vorausplante, sondern mit der rohen Faust und brutalen Gewalt führte, war die physische Kraft das höchste, vielleicht das einzige Uebergewicht, das ein Mensch über alle anderen besass. Man kann darum mit vollem Recht von einer „Aristokratie der physischen Kraft“ sprechen, wie sie sich noch in den Mythen des Herakles, Theseus, Simson u. a. spiegelt [1]). Dieser Kultus der physischen Kraft, wie er auch in den Athletenspielen und Ringkämpfen der Griechen und Römer zum Vorschein kommt, reicht noch ziemlich weit in die Kultur hinein, ja dem letzten Ueberlebsel desselben begegnen wir sogar noch heute auf dem studentischen Fechtboden. Aber freilich haben schon Griechen wie Xenophanes und Isokrates gegen eine solche einseitige Verehrung der Körperkraft lebhaft protestiert [2]). Selbstverständlich nimmt dieser halb barbarische Kultus mit dem Steigen des geistigen Niveaus der Menschen proportional ab. Wenn ein Heinzelmännchen von der Artung Lichtenbergs höchste Kultur in sich darstellt oder eine Pygmäenfigur wie Windthorst ein gut Stück deutscher Geschichte machen, eine Zwerggestalt wie Ranke sie so glänzend schreiben und ein Liliputaner wie Menzel sie so meisterhaft malen kann, dann sinken Reckenhaltung und Hünenfigur naturgemäss zu nebensächlichen Attributen herab.

Im Zustand der Barbarei jedoch, da man den Masstab der Intelligenz noch gar nicht ahnte, war es nur natürlich, dass die Körperkraft das alleinige Kriterium der Tüchtigkeit und das ausschlaggebende Moment bei der Wahl des Häuptlings war. Der Häuptling aber war es wohl, der zum ersten Male in das primitive Kollektiveigentum, wo dieses bestand, Bresche geschlagen hat. Mit dem Prinzip der Unterwerfung des einen Stammes unter einen anderen, und innerhalb desselben Stammes des ganzen Heeres unter seine Führer war die politische Ungleichheit geschaffen. Es gab nunmehr wie Herren und Sklaven, so Sieger und Besiegte [3]). Aus den sesshaften Geschlechtern geht der Adel, aus den besiegten das Volk hervor. Es lag eben sehr nahe, dass sich der Häuptling für besondere Leistungen, die er der Gens erwiesen, entsprechende Belohnungen ausbedungen, bezw. selber zudekretiert hat. So hatte, wie Post [4]) meint, der Häuptling ein Recht auf alle Weiber des

[1]) Vgl. Felix a. a. O. S. 162. Aehnlich Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 13.
[2]) Ebenda.
[3]) Vgl. Ratzenhofer a. a. O. S. 158.
[4]) A. a. O. S. 17. Afrikanische Jurisprudenz I, 95; Grosse, S. 101.

Stammes, auch dann, als die Institution der Ehe längst eine festere Gliederung gewonnen hatte. Er war und ist z. B. bei den Hottentotten noch heute das verkörperte Recht und Gesetz [1]), sofern ihm allein Rechtsprechung und Urteilsvollstreckung zustehen. Aber noch mehr. Der Häuptling war nicht bloss das rechtliche und politische Oberhaupt, sondern gleichzeitig der geistliche Führer der Clans. Post weist darauf hin, dass die ersten Häuptlinge wohl auch die ersten Priester gewesen sind [2]). Danach erscheint die alte, von Mandeville wieder aufgewärmte Hypothese des Sophisten Kritias, dass die Religionen eine Erfindung kluger Könige bezw. Häuptlinge seien, die sich derselben zur Erhöhung und Sicherung ihrer Machtstellung bedienten, in einer interessanten Beleuchtung.

Mit der Wahl des ersten Häuptlings, die ihrerseits wieder ein notwendiges Produkt der damaligen Struktur des sozialen Körpers war, beginnt der Prozess der Differenzierung des Eigentums. Es war dies gleichsam der soziale Sündenfall. Abgesehen nämlich von der Siegesbeute, deren Löwenanteil er sich wohl aneignete, wurden die Köpfe der erschlagenen Feinde als Trophäen gewöhnlich dem Häuptling überwiesen, dessen schönsten Zimmerschmuck sie auszumachen pflegten.

War nun das Privateigentum zunächst bei den Häuptlingen entstanden, so war damit der Anlass zu einer weiteren Differenzierung des Eigentums gegeben. Denn die Häuptlinge waren selbstverständlich darauf bedacht, das erbeutete Besitztum ihren Leibeserben zu hinterlassen, um diesen solchergestalt ein Mittel an die Hand zu geben, die Herrschaft in der Familie zu behaupten. Neben die physische Kraft tritt nun der Reichtum als zweites Mittel politischer Machtstellung. Mit der Vererbung des Privateigentums der Häuptlinge an deren Leibeserben beginnt gleichzeitig die soziale Differenzierung in Stände. Im Wildheitszustande und wohl auch noch im ersten Stadium der Barbarei gab es keine Klassen, Kasten oder Stände, vielmehr herrschte hier ursprünglich wie ein geschlechtlicher und ökonomischer, so auch ein gesellschaftlicher Kommunismus. Die Urfamilie stellt sich uns als eine ungeschiedene Einheit dar, in welcher keinerlei Rang- oder Standesunterschiede auseinandertreten [3]). Und so war denn auch für die gesellschaftliche Differenzierung die Wahl des ersten Häuptlings der soziale Sündenfall. Es entsteht die erste gesellschaftliche Ausscheidung in der Form eines erblichen Geschlechtsadels, der sich zunächst in Häuptlingsfamilien herausbildete, mit zunehmendem kriegerischen Geist aber immer weitere Kreise zog, sofern die Erhebung in den erblichen

---

[1]) Post a. a. O. S. 124.

[2]) Ebenda S. 125; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 142, 146. Mindestens ist der Priester und Zauberer ein sehr wertvoller Verbündeter des Häuptlings.

[3]) Vgl. Post a. a. O. S. S. 150.

Geschlechtsadel allenthalben als Belohnung für kriegerische Auszeichnungen auftritt [1]). So gehen nun gesellschaftliche Differenzierung und Desintegrierung des Eigentums Hand in Hand. Hervorragende Krieger werden von den Häuptlingen für ihre Verdienste neben der Erhebung in den Adelsstand mit einem Teil der Kriegsbeute belohnt. Jetzt haben also nicht bloss die Häuptlinge, sondern auch deren Kriegsfeldherren und Räte Privateigentum. Sehr bald stellt sich der Priesterstand mit der Aneignung privater Besitztümer ein. Und so entwickelt sich ein Stand nach dem anderen, indem er sich von der ursprünglich ungeschiedenen Masse losbröckelt und nach der Spencerschen Formel der Integration und Differenzierung auslöst.

Schon am Ausgang der Barbarei hat sich eine solche Aristokratie, d. h. eine Auslese von Individuen, vollzogen. Wenigstens zeigen unsere ältesten Dokumente, die Hieroglyphen in Aegypten, das Alte Testament und Homer, einen Gesellschaftszustand, in welchem die soziale und ökonomische Differenzierung ziemlich weit fortgeschritten war. Hier wird Privateigentum, auch an Grund und Boden, schon vorausgesetzt, wie das Beispiel von Abrahams Ankauf des Grabhügels beim Tode seiner Frau von den Söhnen des Heth beweist [2]). Solon hinterlässt ein Testament. Kurzum, trotz aller durchsichtigen Ueberreste des primitiven Kommunismus, wie wir sie in Indien und China in einzelnen Institutionen noch deutlich verfolgen können, wie sie uns aber auch bei den drei geschichtlich bekannten Kulturvölkern des Altertums — in den Phratrien der Griechen, im Jubeljahr der Hebräer und im ager publicus der Römer — entgegentreten, unterliegt es keinem Zweifel, dass die historisch zu ermittelnde Kultur das Privateigentum nicht bloss in ausgedehntem Masse kennt, sondern sogar als Regel voraussetzt. Und so findet sich denn tatsächlich beim römischen Volk z. B. „von der Zeit an, wo es in die beglaubigte Geschichte eintritt, das Privateigentum, aber zuerst nur an beweglichen Sachen“ [3]), als bereits zu Recht bestehende soziale Institution vor. „Der Staat war ausschliesslich Grundeigentümer; der einzelne dachte sich nur als Besitzer und Nutzer der Grundstücke, soweit der Staat Besitz und Genuss verliehen hatte [4]).

Mit der Aufnahme des plebejischen Elements in das römische Staatsgebiet kommt ein neues soziales Gebilde zur Herrschaft: die Mittelschicht, die weder zu den Herrschenden noch zu den Beherrschten gehört, und es hat sich die soziale Notwendigkeit ergeben, die Ausschliesslichkeit des Staatseigentums an Grund und Boden aufzuheben. Leise

---

[1]) Ebenda S. 151. Zunächst wohl ein Priesteradel, wie der Stamm Levi im alten Israel, vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 150 ff.

[2]) Genesis XXIV, 4.

[3]) Puchta, Institutionen II, 180.

[4]) Puchta, Bd. I, § 72. Vgl. dagegen Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II, 517 ff.

und allmählich vollzieht sich der Uebergang vom ehemaligen ager publicus der Römer in das Privateigentum an Grund und Boden. Der ager privatus dehnt sich immer mehr auf Kosten des ager publicus aus, bis schliesslich die späteren römischen Agrargesetze dem ehemaligen agrarischen Kollektivismus der Römer zu Gunsten der Privatwirtschaft den Todesstoss versetzten. Der Uebergang vom ager publicus zum ager privatus, d. h. vom agrarischen Kommunismus zum Individualismus vollzog sich im römischen Reich so rasch und durchgreifend, dass die vier Grundformen des römischen Sachenrechts — Eigentum, Besitz, Detention und jus in re — sich bereits in die älteste Zeit zurückverfolgen lassen, ebenso wie sie sich bis in die späteste hinein behauptet haben. „Der hervorstechendste Charakterzug derselben ist, dass sie gleichmässig auf bewegliche wie unbewegliche Sachen Anwendung finden, der Gegensatz des Immobiliar- und Mobiliarsachenrechts, der das eigentümliche Gepräge der germanischen Rechte ausmacht, ist dem römischen Recht unbekannt[1]).

Wie bei den Römern selbst das Privateigentum an Grund und Boden sich durchgängig aus dem ager publicus herausdifferenziert hat, so wurde der Grund und Boden der von den Römern unterworfenen Provinzen ebenfalls zum grössten Teile Privateigentum. „Die Römer erkannten dasselbe auch, soweit es sich nicht um eroberte Landstriche handelte, in der Weise an, dass sie den Unterworfenen Besitz und Nutzgenuss ihrer Grundstücke zugestanden. Zu Ende der Republik aber tauchte der Despotengedanke in der römischen Bürgergemeinde auf und erhielt Anerkennung, dass der gesamte Provinzialboden Eigentum des römischen Volkes sei. Folgerecht teilte man seit der Kaiserzeit den Boden in den kaiserlichen Provinzen dem Kaiser zu“ [2]).

Aus alledem ersieht man, wie wenig stationär und zum sozialen Dogma verhärtet der Eigentumsbegriff selbst in Rom, dem klassischen Typus starrer Rechtsformen, gewesen ist. Je nach dem sozialen Bedürfnis oder der politischen Taktik oszilliert das Eigentum zwischen der einen Form und der anderen. Forderte der Eintritt des plebejischen Elements in das römische Staatsgebiet die Preisgebung des unhaltbar gewordenen agrarischen Kommunismus, so musste die soziale Logik das unbewegliche Privateigentum durchsetzen, und der Aufruhr der Gracchen vermochte nichts daran zu ändern. Forderte umgekehrt gegen das Ende der Republik die politische Staatsraison die Aufhebung des unbeweglichen Privateigentums in den eroberten Provinzen zu Gunsten der römischen Staatsomnipotenz, so scheute man auch vor einer Zurück-

[1]) Ihering, Besitzwille, S. 429.
[2]) Dernburg, Pandekten I, 441.

biegung in den bereits überwundenen agrarischen Kommunismus nicht zurück. Kurzum, der Eigentumsbegriff nimmt jeweilen diejenige Form an, die dem sozialen Bedürfnis am meisten entspricht.

Neunte Vorlesung.

Die Anfänge der Gesellschafts- und Staatenbildung.

Der Staat stellt eine hohe und eben darum sehr späte Entwicklungsstufe der sozialen Evolution dar. Im Wildheitszustande der Menschheit, ja selbst auf den ersten Etappen der Barbarei, ist jenes soziale Aggregat, das wir Staat nennen, noch völlig unbekannt. In grossen Zügen lässt sich dieser Entwicklungsprozess so kennzeichnen: In der Periode der Wildheit heisst menschliches Zusammenwirken „Gemeinschaft“, und der Regulator dieses Zusammenwirkens ist der Instinkt. Auf der Entwicklungsstufe der Barbarei, wie die Fischer-, Jäger- und nomadisierenden Hirtenvölker ihn darstellen, gibt es bereits „Gesellschaft“, deren Regulator wieder die überlieferte Sitte ist. Erst die Sesshaftmachung und Verteidigung des okkupierten Grund und Bodens erzeugt jene zwangsweise äussere Regelung, die wir „Staat“ nennen. Die Urformen von Sprache, Recht und Sitte, wie sie sich bei beginnendem Zusammenwirken und allmählich immer engerem Aneinandergliedern des sozialen Gewebes herausgestalten, führten zunächst zu einer Gesellschaftsbildung, aus welcher sich alsdann im Laufe vieler Generationen und infolge des Zusammenwirkens zahlreicher, die Integration fördernder Einflüsse die höhere und feingegliederte Struktur des Staatsgebildes herausentwickelt. Unter „Gesellschaft“ (societas) verstehe ich mit Morgan ein lediglich auf Individuen sich aufbauendes und deren gegenseitige Beziehungen durch Sitte und Tradition äusserlich regelndes Verhältnis des Zusammenwirkens, während ich mit „Staat“ (civitas) eine auf die Sicherung von Grund und Boden, sowie Beschützung von Leben und Eigentum nach innen und aussen abzielende, mit Zwangsgewalt ausgestattete Institution bezeichne. Unter Zugrundelegung dieser Definition kann es nicht zweifelhaft sein, dass die „Gesellschaft“ das zeitlich frühere Gebilde ist, welches der Staatenbildung vorausgeht und dieselbe vorbereitet [1]).

---

[1]) Iherings Definition: „Der Staat ist die Gesellschaft als Inhaberin der geregelten und disziplinierten Zwangsgewalt“, Zweck im Recht, 2. Aufl., I, 304, gilt nur von der „Gesellschaft“ innerhalb des bereits gebildeten Staates, nicht aber von jener lockeren sozialen Struktur, welche der Bildung des Staates zeitlich vorausgeht. Auf die psychologischen Motive, welche die Gesellschaftsbildung beschleunigt, wenn nicht direkt hervorgerufen haben, bin ich an anderer Stelle eingegangen, vgl. „Eine neue Theorie der Gesellschaft“, Literaturblatt der N. Fr. Presse vom 25. Mai 1902 und „Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft,“ ebenda 18. Jan. 1903.

Aber auch die Gesellschaft ist ein Prius nur gegenüber dem Ursprung des Staates, jedoch kein absolut Erstes. Es hat sicherlich eine Zeit gegeben, da es noch nicht einmal ein so lockeres soziales Gewebe, wie die primitive Gesellschaft es darstellt, gegeben hat. Da aber auch damals schon irgend welche Beziehungen zwischen Menschen bestanden haben müssen, so haben wir diese früher als Unterstufe der Gemeinschaft gekennzeichnet und ihr den Instinkt der Selbsterhaltung als Regulator beigesellt. Denn „die blosse Ansammlung von Individuen zu einer Gruppe bildet darum noch keine Gesellschaft“ [1]). Eine solche bedingt vielmehr ausser der Nebeneinanderlagerung noch ein, wenn auch nur instinktives Zusammenwirken der einzelnen Individuen jener Gruppe. Im Urzustand der Wildheit aber, da jedermann in rudimentärer Weise seine Werkzeuge selbst verfertigte und seine Nahrungsbedürfnisse auf eigene Faust befriedigte, war das Zusammenwirken menschlicher Individuen, wenn überhaupt vorhanden, ein äusserst geringfügiges und führte eben darum wohl noch kaum zu einer die Art des Zusammenwirkens durch Sitte oder Recht regelnden Gesellschaft. Der Trieb zur Selbsterhaltung reicht auf dieser Stufe vollkommen aus, dem Kampfe aller gegen alle Halt zu gebieten. Die Digger- oder Chacoindianer in Südamerika zum Beispiel, die auf den Gebirgen der Sierra Nevada in Höhlen zerstreut wohnen und sich nur von Wurzeln und kleinem Getier nähren, stehen sozial nicht viel höher als der Orangutang, sofern ihnen jegliche soziale Organisation abgeht [2]). „Alle Erscheinungen der Herrschsucht wurzeln in der Arbeitsscheu der Menschen“ (Ratzenhofer). Es gibt Australneger, Feuerländer und Buschmänner, die kein Eigentum, auch kein kollektives, kennen, weil sie keinen Begriff von einer Zukunft, keine Vorstellung von einem morgenden Tag haben und dann natürlich auch kein Bedürfnis des Sparens für die Zukunft besitzen. Alle diese Stämme stehen heute vermöge jener Arbeitsscheu, welche auch Bücher (Entstehung der Volkswirtschaft) als typische Eigenschaft unzivilisierter Stämme hinstellt, noch lange nicht auf der sozialen Stufe höher entwickelter Tiere, wie beispielsweise der Ameisen, Bienen und Biber, mit ihrer wunderbaren gesellschaftlichen Organisation, die nicht bloss das bewegliche Privateigentum kennt und respektiert, sondern so komplizierte Einrichtungen wie das Aufsparen für bestimmte Jahreszeiten besitzt, ja sogar einzelne Laster der Menschen mitmacht, wie Sklaverei, Diebstahl und Eifersucht [3]), oder, wie Espinas behauptet [4]), selbst einen gewissen Luxus treibt. Sehr viele Tiere, wie Vögel, Hunde,

---

[1]) Spencer III, 293.

[2]) Vgl. Spencer III, 298. Dagegen Ernst Grosse, Die Formen der Familie. Freiburg 1896, S. 41 ff.

[3]) Vgl. Espinas, Sociétés animales, p. 454 u. ö.

[4]) Ebenda p. 440.

Affen, Löwen, haben auch schon einen, wenn auch nur primitiven Begriff des Privateigentums an Grund und Boden, wie die eifersüchtige Verteidigung ihrer Nester, Höhlen und Hütten beweist[1]), während eine ganze Reihe von wilden Stämmen, wie die Insulaner auf Borneo, Buschmänner und Australneger, noch keine Hütten bauen, vielmehr in natürlichen Höhlen oder Grotten Schutz gegen Ungewitter und wilde Tiere suchen. Tiere kennen Gemeinschaft, wie der Instinkt, d. h. die Regelung von innen sie vorschreibt, aber weder Gesellschaft noch Staat, deren Merkmal die äussere Regelung bildet. Von Tierstaaten zu sprechen, ist unzulässige Analogie. Denn eine äussere und disziplinierte Zwangsgewalt kennen nur Menschen. Es kann daher nur von Tiergemeinschaften, nicht von Tierstaaten die Rede sein.

Gibt es aber heute noch Stämme, die in ihren Ansätzen zur Gesellschaftsbildung hinter der sozialen Organisation höher entwickelter Tiere erheblich zurückstehen, so darf es nicht wundernehmen, dass die Urmenschen, von deren Zusammenleben uns die heutigen Feuerländer etwa eine leidlich zutreffende Vorstellung zu geben vermögen, ein Bedürfnis nach gesellschaftlichem Zusammenschluss noch gar nicht empfanden und darum einen solchen auch nicht erstrebten. Die Bevölkerung war auf jener geschlechtsgemeinschaftlichen Stufe aus physiologischen Gründen eine sehr dünne, die Arbeitsteilung, wenn überhaupt vorhanden, eine ganz rudimentäre, so dass keine innere Nötigung zur Gesellschaftsbildung vorlag. So vermissen wir noch heute bei den Eskimos, die bei dünner Bevölkerung sehr zerstreut voneinander leben, jegliche Spur staatlicher Organisation[2]).

Den ersten Schritt zur Entstehung der Gesellschaft bildete nach Morgan der Uebergang von der Blutsverwandtschaftsfamilie zur Punaluafamilie, besonders aber der weitere Uebergang zur Paarungsfamilie. Denn jetzt fand auf Grund der günstigeren physiologischen Bedingungen ein so rapides Anwachsen der Bevölkerung statt, und damit war die Notwendigkeit einer grösseren Arbeitsteilung so unabweislich gegeben[3]), dass man ohne eine schärfere Umgrenzung der Macht- und Rechtssphäre der einzelnen Glieder der zu immer festerem Aggregat sich krystallisierenden Familie schlechterdings nicht mehr auszukommen vermochte. Es vollzieht sich also in diesem Entwicklungsstadium des Menschengeschlechtes der Uebergang von dem regellosen Zustand der

[1]) Vgl. Houzeau, Facultés mentales des animaux I, 263, sowie die Schriften von Romanes, Huber und Schneider zur Tierpsychologie.

[2]) Vgl. Spencer III, S. 298. Ebenso bei den Feuerländern, vgl. Darwin, Abstammung des Menschen II, 356: „Die Feuerländer ... hatten keine Regierung und waren gegen jeden, der nicht von ihrem Stamme war, ohne Erbarmen."

[3]) Auf die Arbeitsteilung, wie auf den Typus der Wirtschaft überhaupt legt Ernst Grosse das entscheidende Gewicht, a. a. O. S. 242: „Wir haben gefunden, dass jedem Typus der Wirtschaft ein besonderer Typus der Familie entspricht."

Gemeinschaft zu dem welthistorischen Akt der Entstehung der Urgesellschaft oder Gens.

Die Gens ist nach Morgan jenes primitive Gesellschaftsgebilde, wie es zum ersten Male auf der Unterstufe der Barbarei etwa entsteht, und dessen Tendenz darauf gerichtet ist, die Beziehungen der durch Blutsverwandtschaft verknüpften Glieder einer Familie durch Sitte und stillschweigendes Uebereinkommen festzustellen, sowie ferner die strikte Einhaltung der vereinbarten gegenseitigen Rechte und Pflichten zu überwachen [1]). Die alte Gentilverfassung, wie sie Morgan am ursprünglichsten bei den Irokesen, besonders dem Senekastamme, ausgeprägt findet, hat etwas erhaben Einfaches an sich. Die Vorteile gesellschaftlichen Zusammenwirkens treten da deutlich hervor, während die Nachteile desselben, wie wir sie unter „der Herrschaft des Zeremoniells" vielfach bitter empfinden, kaum zum Vorschein kommen. Der Unterschied zwischen den Individuen der Gens und uns Heutigen liesse sich etwa folgendermassen formulieren: jene hatten bei ihrer Sklavenarbeit noch hohe Freiheit, während wir die Sklaven unserer Freiheit sind. Hatte jener seine Arbeit verrichtet, so war er ein freier Mann; der gebildete Europäer hingegen, der unter der Herrschaft des Zeremoniells lebt, ist ein fortwährender Sklave desselben. Wir hören bloss das Kettenrasseln unserer Sklaverei nicht, weil wir uns von Kindesbeinen daran gewöhnt haben und infolge dessen gegen dieses Geräusch ebenso unempfindlich sind, wie etwa das Ohr des Schmiedes gegen die Hammerschläge. Aber in Wirklichkeit streifen wir die Sklavenkette des Zeremoniells niemals ab; wir vermögen sie nicht einmal im geheimsten Kämmerlein ganz abzulegen. Gegenüber den unzähligen Reglementierungen des Menschen unseres Kultursystems hat die alte Gentilverfassung etwas heroisch Freies, antik Einfaches. Der Friedensvorsteher (Sachem) wird ebenso wie der Kriegshäuptling jeweilen von der gesamten Gens gewählt [2]). Priester und Stammeshäuptling sind auf dieser Stufe noch Korrelate. Die Frauen waren stimmberechtigt, da sie bei dem in der Gens vielfach geltenden Mutterrecht dem Manne nicht unter-, sondern eher übergeordnet waren. Friedensvorsteher und Häuptlinge konnten, wie gewählt, so auch durch allgemeines Stimmrecht abgesetzt werden, und nahmen dann ihre frühere bescheidene Stellung ein. Die Ehe war exogam, d. h. man durfte nur ausserhalb der Gens heiraten; das Erbrecht war nach dem

[1]) Grosse hingegen gibt a. a. O. S. 13 ff. folgende Definition des Begriffes Stamm: „Unter einem Stamme verstehen wir eine Gruppe von Individuen, welche dasselbe Land bewohnen, dieselbe Sprache reden und derselben Führung gehorchen, also eine Gruppe, welche eine lokale, kulturelle und politische Einheit bildet. Der Stamm stellt den Typus aller staatlichen Gebilde dar." Ueber die Differenzierungen innerhalb der Gesellschaft s. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 97 f.

[2]) Ueber die Verfassung, insbesondere die Familienverfassung der Jäger- und Hirtenvölker, s. Ernst Grosse a. a. O. S. 102 ff.

Mutterstamm geregelt, so zwar, dass das Vermögen Verstorbener Kollektiveigentum der gesamten Gens blieb. Jeder Gentilgenosse war gehalten, für den anderen mit Gut und Leben einzustehen. Wurde ein Gentilgenosse von einem Fremden erschlagen, so musste die gesamte Gens Blutrache nehmen. Einem Niederschlag dieser alten Gentilverfassung begegnen wir in der in Unteritalien vielfach heute noch herrschenden „Vendetta". Man darf sich nicht über den demokratischen Zug wundern, der die Gens auszeichnet. War sie doch der unmittelbare Ausfluss des Urkommunismus. Es ist daher nur natürlich, dass der Prozess der Differenzierung noch nicht erheblich vorgeschritten sein konnte. Die erste gesellschaftliche Scheidung und eine vielfach aus derselben entspringende feindselige Spaltung vollzieht sich zwischen den einzelnen Gentes, während innerhalb der Gens noch gar keine gesellschaftliche Differenzierung in Klassen und Stände bemerkbar ist, so dass selbst eine so naheliegende Sonderstellung, wie die des Häuptlings, Priesters oder Königs ist [1]), sich noch nicht aus dem Urkommunismus herauszuschälen vermochte.

Dieser idyllische Gesellschaftszustand der Gens löste sich allmählich auf, als die schweifenden Nomadenstämme sesshaft wurden, zur Viehzucht und endlich zum Ackerbau übergingen. Zur Beaufsichtigung des Viehstandes wie zur Bestellung des Ackers war man auf das Auskunftsmittel der Sklaverei verfallen [2]). Von der Entstehung der Sklavenjagden an datiert der kriegerische Typus der Menschheit. Es beginnen jetzt die Gentes einen Kampf ums Dasein, in welchem naturgemäss die stärkeren Gentes die schwächeren überwinden und zerreiben, die Männer gefangen nehmen, um sie im eigenen Hause als Sklaven zu verwenden. Unternehmende Nomadenstämme unterwerfen sesshafte, kulturtreibende, also im Kampfe ungeübte Stämme; sie werfen sich zu deren Herren auf und schaffen damit einen neuen Herrenstand: den Adel. Während es also bis dahin selbstverständliche Voraussetzung war, dass jedermann arbeitete und nur den Ertrag der eigenen Arbeit einheimste, ist man jetzt hinter das grosse Geheimnis gekommen, andere Menschen für sich arbeiten zu lassen. Hatten sich schon vorher die Domestikation der Tiere und die aus derselben hervorgegangenen Viehherden als ergiebige Reichtumsquellen erwiesen, so sollte jetzt die Menschenherde die begonnene Kapitalbildung fördern und ergänzen. Diese wirtschaftliche

---

[1]) Auch in der Horde existiert keine Ueber- und Unterordnung, sondern nur Bei- und Nebenordnung. Auch dort ist der Häuptling nur primus inter pares.

[2]) Post, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz I, 14, nimmt eine vierfache Grundlage der Organisationsform vorstaatlicher Gebilde an: 1. geschlechterrechtliche (auf Ehe und Blutsgemeinschaft gegründete), 2. territorialgenossenschaftliche (gemeinsames Bewohnen eines Bezirks), 3. herrschaftliche (Schutz- und Treuverhältnis zwischen Herren und Hörigen), 4. gesellschaftliche (vertraglicher Zusammenschluss menschlicher Individuen).

Logik muss von einer elementaren Selbstverständlichkeit gewesen sein, da die verschiedensten Völker zu verschiedenen Zeiten auf dieselbe verfallen sind. Denn der sogenannte vierte Stand ist nicht etwa ein wirtschaftliches Novum der Neuzeit, vielmehr fast so alt, wie der Staat. Der Orient hat seine Sudras, Sparta seine Heloten, das übrige Griechenland seine Theten, Rom seine Sklaven und Proletarier, das germanische Mittelalter seine Hörigen, die Slaven ihre „Seelen“ [1]).

Jetzt werden wir begreifen, wie sich der Uebergang von der Gesellschaft zum Staat vollzogen hat. Die wirtschaftlich notwendig gewordene Jagd nach Menschenmaterial versetzte die von Hause aus friedliebenden Gentes in einen anhaltenden Kriegszustand. Entweder waren sie auf der Lauer, ihre Nachbarn zu gelegener Zeit zu überfallen, oder auf ihrer Hut, von ihnen nicht überfallen zu werden. Und so bildete sich der kriegerische Typus immer deutlicher und schärfer heraus [2]). Dieser aber erforderte gebieterisch eine Teilung der Gesellschaft in Erwerbende und Schützende, d. h. in einen Nährstand und einen Wehrstand. Und nun geht der Prozess der Differenzierung in einem beschleunigten Tempo vorwärts. Zuerst scheidet der Priester-, dann der Krieger-, endlich der Handelsstand als differenzierte Gruppe aus. Mit der ersten Scheidung in Stände war der primitive Kommunismus durchlöchert, der Bann der gentilen Gesellschaftsverfassung gebrochen, und nun war die disziplinierte Zwangsgewalt des Staates die einzige Möglichkeit, einem bellum omnium contra omnes zu entgehen.

Schon in den Kriegen stellte sich das Bedürfnis einer Zentralisierung der Gewalt ein. Ohne Kommando war keine Schlachtordnung zu erzielen, folglich musste dem Häuptling das Recht eingeräumt werden, über sämtliche Streitkräfte nach eigenem Gutdünken zu verfügen. Das war aber der eklatanteste Bruch mit der Gentilverfassung. In dem Augenblick, da man den Gesamtwillen der Gens freiwillig und bleibend dem Einzelwillen des Häuptlings unterordnete und demselben solchergestalt unumschränkte Macht einräumte, war das Schicksal der Gens entschieden, war die Bahn beschritten, die notwendig vom demokratischen Kommunismus zum monarchischen Absolutismus führte. Man sieht also, wie sich hier der gleiche Prozess der Individualisierung im Staatstypus vollzieht, den wir früher beim Ehe- und Eigentumstypus konstatiert haben.

Die Macht nämlich ist ein gefährliches, verführerisches Ding. Hat ein Individuum sie einmal an sich gerissen, dann lässt es das berauschend schöne Spielzeug so bald nicht wieder aus der Hand. Aus

[1]) Vgl. Rossbach, Geschichte der Gesellschaft VI, 2.

[2]) Eine ähnliche, unsere Auffassung vielfach ergänzende Ableitung findet sich bei Franz Oppenheimer, Grossgrundeigentum und soziale Frage, S. 40.

dem primus inter pares entpuppt sich allmählich der Despot. Von dem ersten mit königlicher Gewalt ausgestatteten Häuptling der alten Gens bis zu jener Sitte, „wo ein Burghmann, wenn er den König anredet, sich so glatt wie ein Flunder auf den Boden hinstreckt und, den Staub küssend, in dieser Lage verbleibt, bis sein Geschäft mit seinem Herrscher beendet ist“ [1]), ist nur ein gradueller, kein prinzipieller Abstand. Einmal die individuelle Habgier und Ländersucht wachgerufen und aufgestachelt, kennt sie keine Grenzen mehr. Zunächst entwickelt sich das individuelle Eigentum des Häuptlings und nachmaligen Königs, der in der Akkumulation des Reichtums ein neues Machtmittel zur Sicherung seiner Stellung entdeckt, sodann folgt die Beuteverteilung an die Kriegführer, die dem Häuptling den Reichtum neiden und deren gefährlichen Neid jener dadurch am besten besänftigen kann, dass er sie an der Beute partizipieren lässt. Jetzt hat also auch der höhere Kriegerstand schon Privateigentum. Das zieht aber immer weitere Kreise. Der niedere Krieger, das „natürliche Anhängsel aller ritterlichen Macht“, die Soldateska, die bei kümmerlichstem Nachdenken zu dem naheliegenden Schluss gelangen muss, dass man ohne sie keinen Krieg führen kann, sieht mit scheelen Augen die Reichtumsanhäufung der oberen Krieger und fordert gleichfalls ihren Anteil, den sie auch nach langem Ringen erhält. Und so geht es immer weiter. Der Handwerkerstand, der sich bei dem kriegerischen Typus der Gesellschaft herausbilden muss, da der Krieger weder seine Kleidung, noch seine Kriegsgerätschaften selbst anzufertigen die Zeit findet, fordert auch seinen Teil. Dazu kommt der Landmann, der für den Lebensunterhalt des ganzen Stammes sorgt, und mag ebenfalls nicht leer ausgehen. Gewerke, Künste Handel werden erforderlich, um die Bedürfnisse der Krieger zu decken. Ein Lehrstand muss sich ausbilden, da die Krieger nicht mehr für die Erziehung ihrer Kinder selbst sorgen können. Und so differenzieren sich die drei ersten Grundlagen der Gesellschaft: Priester, Krieger, Händler. Am längsten verharrt noch der Sklave in dumpfer sozialer Untätigkeit, und das ist sehr begreiflich; denn je härter die Arbeit, desto niedriger die Intelligenz; je niedriger die Intelligenz, desto geringer die Auflehnung gegen bestehende Misstände, die man in stumpfer Resignation als unabänderlich und unabwendbar ansieht. Es gibt eben auch im sozialen Gewebe eine rudis indigestaque moles, d. h. ein Gesetz der geistigen Trägheit, das auf der Macht der Gewohnheit beruht.

Bildeten die Sklaven auf der einen Seite den Reichtum eines Volkes, so waren sie auf der anderen eine eminente Gefahr für dasselbe, da sie bei ihrer numerischen Ueberlegenheit das ganze Volk hätten zerreiben können, wenn sie zum Bewusstsein ihrer Macht ge-

[1]) Vgl. Spencer III, 140; Ratzenhofer a. a. O. S. 156 ff.

kommen wären und Gelegenheit zu einer geschlossenen Organisation gefunden hätten. Beides musste verhütet werden [1]). Auf der einen Seite war der Sklave unentbehrlich, weil sich der Bürger das Arbeiten abgewöhnt hatte und — wie die moralischen Vorstellungen gleichen Schritt mit der sozialen Evolution zu halten pflegen — zugleich in der Arbeit etwas Schändendes sah, eben weil diese von den Sklaven besorgt wurde; auf der anderen Seite war der Sklave das ständige Schreckgespenst, das den Bestand der „Freien" bedrohte.

Um nun zwischen diesen Faktoren ein Gleichgewicht herzustellen, greift die staatliche Organisation mit ihren öffentlichen Gewalten ein. Diese sollen teils die Rechtssphäre der einzelnen Klassen und Individuen gegen die zahlreichen Kollisionen der einander durchkreuzenden Interessen abgrenzen, teils in exekutiver Weise die Einhaltung der in Religion, Sitte und Recht festgestellten Normen überwachen und die Widerstrebenden strafen [2]). Je grösser der zu überwachende Grund und Boden ist, je mehr sich Eigentum anhäuft, desto mehr erweitert sich naturgemäss die Aufgabe des Staates, dessen historische Stellung wir ja dahin definiert haben, dass er Grund und Boden gegen die Angriffe von aussen, Leben und Eigentum aber gegen die vielen kollidierenden Interessen nach innen zu schützen hat. Auf einer gewissen Stufe der Zivilisation angelangt, erwächst dem Staate die neue Aufgabe, neben den materiellen auch die geistigen und sittlichen Güter des Volkstums zu fördern und zu beschützen. Vermittels des durch das Privateigentum beförderten kriegerischen Typus der Menschheit reiben sich Hunderte von Gentes im Kampfe ums Dasein so lange auf, bis sie schliesslich durch eine gewaltige Persönlichkeit, einen absoluten Herrscher unterjocht und zu einem grösseren kompakten Staatsgebilde zusammengeschmolzen werden. Zuerst setzt der Stadtstaat ein, und aus diesem entwickelt sich der Staatenbund, und dieser endlich modifiziert sich allmählich zum Bundesstaat. Je grösser und einheitlicher aber der Staat wird, desto mehr verflüchtigt sich der ursprüngliche Kommunismus, sofern die Oekonomie des Staates die Scheidung in verschiedene Stände und zahllose, gegeneinander abgestufte Berufe fordert und durchsetzt. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, heisst dies: Mit fortschreitender Kultur beginnt die Teilung und Dezentralisation der

---

[1]) Ueber die „Sklaverei in Griechenland" vgl. jetzt Jakob Burckhardts hinterlassene „Griechische Kulturgeschichte", 4 Bde., 1899—1902.

[2]) So definiert Schulze, Einl. in das deutsche Staatsrecht, S. 160, den Staat, wie folgt: „In dem Begriffe des Staates liegt als wesentliches Merkmal das Vorhandensein einer höchsten herrschenden Gewalt." Ratzenhofer a. a. O. S. 163 „Der Staat stellt sich als ein soziales Verschmelzungsprodukt divergirender Bestrebungen primitiver Gemeinschaften dar"; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 159: „Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit sesshafter Menschen."

Arbeit, aber die Zentralisation der Gewalt und der Interessen.

Man wundere sich nicht, dass ich dem absolutistischen Königtum eine so hohe kulturhistorische Mission zuerkenne. Es ist nämlich nur gleissender Irrtum, dass die Humanität immer gleichen Schritt mit der Zivilisation halte. Es gibt präsoziale Völkerschaften, wie die Wald-Weddahs, die gegen jedermann freundlich, offenherzig, ehrlich sind und vor allen Dingen niemals lügen[1]). Leider sind die Wege der Zivilisation fast durchweg inhuman gewesen; jeder Fussbreit auf der Bahn der staatlichen Integration ist mit Menschenblut gedüngt. Ein Alexander, Cäsar und Napoleon haben mittelbar vielleicht mehr Blut vergossen, als alle Galeerensträflinge, Zuchthäusler und Gefängnisinsassen zusammengenommen. Und doch reiht man jene Männer ins Pantheon ein und errichtet ihnen Statuen, und zwar mit einem instinktiven Recht. Denn solche grandiosen Menschenschlächter stauen die Zivilisation mit einem urkräftigen Ruck gleich um Jahrhunderte weiter. Lieber auf einmal Massenopfer, die eine plötzliche staatliche Integration herbeiführen, als das schleichende Gift des perpetuellen Guerillakrieges unter den kleinen Stämmen und Natiönchen. Denn je grösser die Staatsgebilde sind, desto mehr müssen sie ihren kriegerischen Typus verlieren. Ja, die staatliche Integration hat einen doppelten kulturlichen Vorzug: einerseits ist ein grosses, kompaktes Staatsgebilde, wie Russland etwa, zu massiv, zu schwerfällig, um leichtfertig einen Krieg vom Zaun zu brechen; andererseits haben wenigstens diejenigen Stämme, die nunmehr zu einer kompakten Masse vereinigt sind, voreinander Ruhe. Die Staatengründungen bildeten den einzigen Ausweg, dem durch Menschenüberzahl nahegelegten Vernichtungskampfe zu entrinnen, durch Organisation menschlicher Arbeit vermochte man den Hunger auch der „Allzuvielen“ zu stillen. So paradox es also klingen mag, so bleibt es darum nicht weniger wahr, dass die genialen Welteroberer, welche über Berge von Leichen dahinschreiten, durch die von ihnen bewirkte staatliche Integration den kriegerischen Typus der Gesellschaft immer mehr abschwächen und so der wirklichen, humanen Zivilisation ungewollt durchgreifender und wirksamer vorarbeiten, als ein ganzes Heer von sentimentalen Weichlingen. Der Absolutismus war ein notwendiger Durchgangspunkt im sozialen Entwicklungsprozess, weil er das beste Mittel war, die Integration des Staatsgebildes in raschester Weise zu fördern. In der regelrechten Linie des Evolutionsprozesses bedeutet der absolute Herrscher für die staatliche Daseinsform der menschlichen Beziehungen das, was für die sexuellen Beziehungen die monogamische Eheform und für die Beziehungen der

[1]) Vgl. Spencer III, 287, sowie das schöne Werk der Brüder P. und F. Sarasin, Die Weddas von Ceylon.

Personen zur Sache das Privateigentum, d. h. die offenbare Tendenz nach unausgesetzter Verpersönlichung. Die Tendenz der sozialen Entwicklung des Menschengeschlechts liegt nunmehr klar zu Tage. Durch Wildheit und Barbarei haben sich die führenden Völker der Erde zur Zivilisation durchgerungen. Ihre Instinkte der Selbsterhaltung, wie der Wildheitszustand sie kannte, haben sie in ihrer primitiven Gesellschaftsverfassung, wie die Gens oder die Horde sie darstellen, in Sitte, Religion, Recht und Moral ergossen, nach und nach zu sozialen Imperativen der „Gesellschaft“ verdichtet. Und als diese Imperative sich zu locker erwiesen, den Grund und Boden zu schützen, wurden die Imperative noch fester. Es kam der Staat mit seiner „disziplinierten Zwangsgewalt“.

Kann man nach unserer sozialphilosophischen Grundlegung noch Zweifel darüber hegen, in welcher Richtung sich der Prozess der sozialen Evolution in Zukunft vollziehen wird, so scheint uns ein Zweifel darüber nicht mehr zulässig, dass eine dieser Richtungen völlig ausgeschlossen ist: ein Zurücklenken in die überwundenen, ausgelebten, teleologisch als unhaltbar erwiesenen früheren sozialen Daseinsformen. Jenes: Zurück zur Herrschaftslosigkeit, wie es Anarchisten etwa träumen, ist soziale Fata morgana. Es gibt hier nur noch ein Vorwärts, unter keinen Umständen ein Zurück! Nachdem man einmal den Segen von gesellschaftlichen Konventionen und staatlichen Regeln erkannt und dem Zwange, den alle wie auch gearteten Regeln unvermeidlich in sich schliessen, sich allmählich angepasst hat, wird es keinem Vernünftigen mehr beifallen, das Recht disziplinierender Regeln zu bestreiten und deren Aufhebung zu fordern. Sowenig man heute von jemand verlangen wird, er solle ungrammatikalisch sprechen, weil die Regeln der Grammatik ihn drücken, ebensowenig kann man dem Kulturmenschen mit seinem feinfühligen Wesen und seiner zart empfindenden Psyche zumuten, entweder, wie die Anarchisten wollen, in präsoziale Regellosigkeit oder, wie der utopische Sozialismus wollte, in die einfacheren, alles Individuelle erstickenden Lineamente kommunistischer Zustände „zurückzuwachsen“. Das hiesse vom Mann verlangen, er solle Kind, vom Kind, es solle Embryo, vom Embryo, er solle Zelle werden.

Man kann es einzelnen Individuen warm nachfühlen, wenn sie in Momenten pessimistischer Verstimmung über das soziale Leid der Gegenwart sich grimmig beklagen, dass sie in einem so reifen Zeitalter höchst verwickelter sozialer Reglementierungen geboren wurden und damit ihrer Urfreiheit verlustig gegangen sind, statt in jenem von uns geschilderten goldenen Zeitalter der freiheitlichen Gentilverfassung zur Welt gekommen zu sein. Doch könnte man mit der gleichen Logik die Frage noch weiter zurückschrauben, ob man nämlich nicht besser daran gewesen wäre, im Zustande des Urplasmas zu verbleiben oder noch besser

mit den Ekklesiasten (Kohelet) gar nicht geboren zu werden. Dergleichen Tiraden können doch niemals die soziale Tatsache aus der Welt schaffen, dass wir da sind und dass wir so sind, wie die immanente soziale Zweckmässigkeit uns nun einmal geknetet hat[1]).

Dem Einwande, dass man auch ohne diese zahlreichen Reglementierungen, welche die Signatur der Kultur bilden, auskäme, müssen wir folgendes entgegenhalten. Gewiss können viele sich in ihrer Sprache leidlich korrekt ausdrücken, ohne Grammatik zu kennen, eine Rede halten, ohne Rhetorik zu studieren, einen Gedankengang folgerichtig entwickeln, ohne die formale Logik zu verstehen, eine gute psychologische Beobachtung machen, ohne die Gesetze der Psychologie auch nur zu ahnen, technische Erfindungen machen, ohne die Gesetze der Mechanik zu kennen, religiös, moralisch und rechtlich handeln, ohne Theologie, Ethik oder Jurisprudenz studiert zu haben, ein gesundes Kunsturteil fällen, ohne Aesthetik zu treiben, sogar einige Melodien erfinden, ohne Kenntnis vom Wesen des Kontrapunkts zu besitzen. Wird nun jemand ernstlich den Vorschlag wagen — es sei denn im Fieberwahn —, alle diese Fertigkeiten, Wissenschaften und Künste bewusst zu beseitigen, weil ein einzelner, in völliger Verkennung des Umstandes, dass er schon in diesem Milieu aufgewachsen ist und in seinen Assoziationsbahnen diese angepassten Funktionen schon vorfindet, sich herausnimmt, auch ohne deren bewusste Aneignung fertig zu werden? Imperative aller Art (Kunstregeln, religiöse, moralische, rechtliche Vorschriften, wissenschaftliche Gesetze, konventionelle Verhaltungsmassregeln etc.) sind nun in strengerer oder milderer Form vom Wesen der Kultur nicht zu trennen, und je mehr sich diese steigert, umso unausbleiblicher häufen sich diese Imperative[2]).

Bei der scharfen seelischen Zuspitzung des heutigen Individuums, dessen Vorfahren im Kannibalismus noch eine selbstverständliche Beziehung von Menschen zueinander sahen[3]), während das heutige Individuum schon durch eine wegwerfende Aeusserung oder eine beleidigende Geste tödlich getroffen werden kann, ist ein Zurückschrauben jener Imperative auf ein geringeres Mass schlechterdings ausgeschlossen. Je mehr wir uns verpersönlichen, desto unübersehbarer wird die Zahl der Imperative, deren Aufgabe es ist, die Formen und Grenzen der Beziehungen dieser stark ausgeprägten Individualitäten zu regeln. Die Imperative können geschmeidigt werden, je nachdem das soziale Ethos eine solche

---

[1]) Vgl. auch H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 180.

[2]) Wir gebrauchen hier „Imperativ" als oberste Verallgemeinerung aller denkbaren Reglementierungen. Kant fasste diesen Ausdruck bekanntlich weit enger.

[3]) Ueber die Verbreitung der Anthropophagie vgl. Lippert, Kulturgeschichte II, 279 ff.; R. Andree, Die Anthropophagie, Leipzig 1887; Bergemann, Die Verbreitung der Anthropophagie über die Erde, Bunzlau 1893. Jüngere Funde haben zur Evidenz dargetan, dass auch in Europa früher Anthropophagie geherrscht hat.

Sittigung fordert und durchsetzt. Nur eines vermögen diese Imperative nicht: die Menschennatur in ihrer geschichtlichen Gewordenheit zu durchbrechen, um sie in frühere, aber endgültig überwundene Daseinsstufen gewaltsam zurückzuwerfen. „Zum Menschen sagen: ‚ändere dich‘, heisst verlangen, dass alles sich ändert, sogar rückwärts noch . . . keine kleine Tollheit das!“[1])

Zehnte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und socialer Charakter der Sprache.

Alle sozialen Imperative, mit deren Entstehung und Ausbildung wir es hier allein zu tun haben, setzen Vernunftwesen voraus. Gewiss hatte auch der Mensch ohne Sprache (Alalus), sofern es je einen solchen gegeben[2]), schon gewisse Imperative seines Verhaltens; aber diese waren unbewusste Instinktsregeln, wie sie sich bei allen Lebewesen, insbesondere aber bei den höchstorganisierten Tieren, durchsetzen. Allein von diesen Instinktsregeln des vorgeschichtlichen Menschen dürfen wir umsoweniger unseren Ausgangspunkt nehmen, als uns bezüglich der phylogenetischen Verhältnisse des Urmenschen ein Abgrund von Hypothesen entgegenstarrt, den zu überbrücken wir an dieser Stelle am allerwenigsten uns veranlasst fühlen könnten. Da wir es hier vielmehr nur mit sozialen Imperativen zu tun haben, welche einen gewissen, wenn auch noch so bescheidenen Grad menschlicher Bewusstseinsäusserungen voraussetzen, so können wir von dem halbmythischen Urmenschen ohne Sprache füglich Umgang nehmen. Je reicher nun die menschlichen Vernunftkräfte durch die Ausbildung der Sprache sich entfalten, umso grösser wird naturgemäss der Bewusstseinsgehalt der sozialen Imperative. Das unausgesetzte Bestreben des erwachenden Menschenbewusstseins, die Instinktsregeln des sozialen Zusammenlebens in Vernunftregeln umzuformen und somit die unbewusst wirksame innere Zweckmässigkeit der Menschennatur bewusst zu korrigieren und zu meistern, das nennen wir soziale Evolution.

Die Deszendenztheorie sträubt sich gegen ein gewaltsames Losreissen des Menschen von jener regelrechten Entwicklungslinie, welche ihn mit der Tierwelt verbindet. Sie sieht in der menschlichen Sprache nur ein graduelles, nicht ein prinzipielles Hinauswachsen über die Tier-

---

[1]) Nietzsche, Götzendämmerung, S. 35.

[2]) Vgl. M. Hörnes, Urgeschichte der Menschheit, 2. Aufl., 1897, S. 19, sowie O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl., Jena 1890.

sprache. Was dem Menschen das Uebergewicht über das Tier sichert, ist dreierlei: der aufrechte Gang, die Arbeitsteilung und die vollere Ausbildung seines Sprachorgans. Dies alles hängt mit seinem aufrechten Gang zusammen. Durch diesen erhält der Mensch einen freieren Um- und Ausblick; die Beweglichkeit des Kopfes erweitert den Gesichtskreis. Die freiwerdenden Hände und Arme dienen als Werkzeuge. Die von den Eingeweiden befreite Brust erleichtert die Ausbildung seiner Sprechorgane. „Es verhält sich mit der Sprache nicht anders als mit allen anderen Organisationseigentümlichkeiten der Tiere und Pflanzen, ja nicht anders als mit jeglichem Geschehen in der Welt überhaupt. Die Gesetze der Sprachbildung sind die mechanischen Gesetze des Gleichgewichtes und der Bewegung, die für die ganze Natur gelten, weil die Fähigkeit des Sprechens an die Organisation des Gehirnes gebunden ist. Und wie sich in der gesamten Natur ein Streben nach Gleichgewicht kundgibt, so wird auch die Sprachbildung von diesem beherrscht" [1]). Eine volle Einstimmigkeit ist bis auf den heutigen Tag noch über keine Seite der Frage nach dem Ursprung der Sprache erzielt worden. Aus dem Zustande der tastenden Unsicherheit ist auch die heutige Forschung nicht hinausgelangt. So hat z. B. Max Müller der Condillac-Heyseschen Hypothese, welche die Sprache auf ursprüngliche Natur- und Empfindungslaute zurückführt — und zwar a) auf Empfindungslaute (wie ha, hu, ach); b) Schallnachahmungen (wie bä, krach und das griechische βοῦς von bu) und c) Lautgebärden oder Begehrungslaute (wie he, st, holla) —, den Spottnamen Bau-wau-Theorie angeheftet, der er dann persiflierend eine Pah-pah-Theorie gegenüberstellte, wobei er sich nicht entbrechen konnte, selbst eine Ding-Dang-Theorie aufzustellen, die wieder ihrerseits von anderen Forschern weidlich durchgehechelt wurde. Der Weg zur primitiven Lautsprache, welche die Menschen am höchsten ausgebildet haben, geht durch die Gefühls- und Gebärdensprache. Von einer Einigung der Forschung selbst über Elementarfragen der Sprachentstehung kann schon darum keine Rede sein, da auch diese Frage noch strittig ist, ob man dem Denken die Priorität vor der Sprache oder umgekehrt der Sprache vor dem Denken einzuräumen habe. Letzten Endes läuft dieser noch immer wogende Prioritätsstreit auf die alte Doktorfrage hinaus: was früher gewesen sei: das Ei oder die Henne.

In Wirklichkeit verliert sich die Frage nach dem Ursprung der Sprache ebensosehr in einen zur Zeit noch undurchdringlichen Nebel wie die nach dem Ursprung des Lebens oder die nach den letzten Gründen alles Denkens und Seins. Vorerst bilden aber noch nicht die exakten Wissenschaften die entscheidende Instanz zur Lösung dieser

---

[1]) W. Haacke a. a. O. S. 403, 404.

Fragen, sondern die Metaphysik[1]). Die Berechtigung der letzteren aber wird nur derjenige radikal verneinen, der mit Dubois-Reymond den scheinbar bescheidenen, in Wahrheit aber unverzeihlich selbstbewussten Standpunkt des „Ignorabimus“ teilt. Wer hingegen vermeint, dass wir heutigen Zwerge uns nicht vermessen dürfen, den etwaigen Gedankenriesen künftiger Jahrhunderte, die mit ganz anderen wissenschaftlichen Einsichten und technischen Hilfsmitteln arbeiten werden als wir, heute schon einen für alle Zeiten gültigen wissenschaftlichen Totenschein auszustellen, der wird sich dabei zu bescheiden haben, dass ein traurig resigniertes „Ignoramus“ für unsere Generation allerdings das letzte Wort einer ehrlichen Metaphysik ist. Als Pfadfinderin und wissenschaftliche Bahnbrecherin im dunklen Reiche des Unendlichen wird die Metaphysik auch in Zukunft ihren Platz wie ihr Recht behaupten dürfen, wenn und insofern sie den anmasslichen Anspruch aufgibt, die letzte Wahrheit zu sein, vielmehr bescheidentlich sich dabei beruhigt, diese letzte Wahrheit nur zu suchen. Die Metaphysiker haben für die Urschrift des Welträtsels das zu erstreben, was etwa in früheren Jahrhunderten Pierius Valerius, Michel Mercati, Athanasius Kircher, Will. Warburton, in unserem besonders Thom. Young, J. François Champollion-Figeac u. a. für die Entzifferung der Hieroglyphen geleistet haben: den Schlüssel zum Alphabet dieser Urschrift zu entdecken. Die zahllosen Fehlgriffe früherer Metaphysiker, welche uns im Rausche ihrer vermeintlichen Entdeckungen eine Unzahl von solchen Schlüsseln überreicht haben, die sich beim kritischen Zusehen durchgängig als unzulänglich erwiesen, sofern sie im günstigsten Falle nur Bruchstücke von Teilwahrheiten zu Tage gefördert haben, dürfen beherzte Forscher nicht davon abschrecken, immer wieder ihren Geist und Witz dialektisch spielen zu lassen. Ist auch die Aufgabe eine gewaltige, die Anspannung der höchsten Geisteskraft herausfordernde, ja vielleicht übermenschliche, so übersteigt dafür auch der winkende Lohn alle Massstäbe menschlicher Schätzung. In Wirklichkeit hat dieser Lohn die begnadetsten philosophischen Geister aller Zeiten gelockt. Was an Anzeichen und glücklichen Fingerzeigen zur Enträtselung jener Runenschrift, in welcher die Natur ihre tiefsten Geheimnisse in ihren Werken niedergelegt hat, vorhanden ist, verdanken wir ja zumeist den königlichen Enträtselern Platon und Aristoteles. Auch in der uns beschäftigenden Frage nach dem Ursprung der Sprache waren sie es, welche das erste Zipfelchen an diesem undurchdringlich scheinenden Schleier gelüftet haben, wie denn auch der letzte grosse Sprachphilosoph Lazarus Geiger bezüglich Platons dies ausdrücklich hervorhebt. „Unter allem, was die Spekulation über die Sprache an tiefsinniger Wahrheit geahnt

[1]) Vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 474 ff.

und verkündet hat, ist nichts so bedeutungsvoll als das prophetisch am äussersten Anfang aller europäischen Sprachbetrachtung stehende und obgleich viel bewunderte, doch vielleicht noch immer nicht völlig nach Verdienst gewürdigte platonische Gespräch Kratylos" [1]).

Die von Platon im Kratylos einlässlich behandelte Streitfrage, ob die Namen der Dinge νόμῳ oder φύσει seien, hat bereits die frühesten Denker beschäftigt. Nur schillerte im Altertum bereits der Nomos (Gesetz) in allerlei Nüancen. Für Heraklit z. B. ist Nomos der Ausdruck für das absolute, weltschaffende Gesetz, für Parmenides hingegen nur eine irrtümliche Volksmeinung, für Empedokles ein irrtümlicher Gebrauch [2]). Erst Demokrit gibt dem Nomos sein scharfes Gepräge; ihm sind „süss und bitter, warm, kalt, Farbe nur subjektiv und haben Geltung bloss nach der allgemeinen Ansicht" (νόμῳ) [3]). Und dürfen wir Proklos [4]) trauen, dann wäre Demokrit der erste, welcher die Behauptung aufstellte, die Sprache sei durch Konvention oder Satzung (θέσις) entstanden. Mit der bewussten Herausarbeitung des Problems, wie sie sich in der scharfen Gegenüberstellung von θέσις und φύσις — die namentlich von sophistischen Schönrednern zum Lieblingsthema dialektischen Fürwitzes erkoren worden ist — ausprägt, stehen wir wie am Anfang so zugleich am Endpunkt unseres Problems. In den sophistischen Konventikeln wurden im Anschluss an die Herakliteer die verschiedenen Formen der φύσις und θέσις ebenso lebhaft verhandelt [4]) wie im Kreise des Sokrates [5]) — welcher den Anfang der Sprache in einem Nachahmen der Dinge mit der Stimme sieht — sowie in den einseitig-sokratischen Schulen der Cyniker und Megariker [7]). Der platonische Dialog Kratylos [8]) erschöpft die Argumente zu Gunsten der Auffassung, nach welcher die Sprache φύσει entstanden ist, während Aristoteles [9]) die Gegengründe sorgsam erwägt und besonders bezüglich der Onomatopöie zu einem entgegengesetzten Resultat gelangt. Ueber die Stellung der Stoiker zu unserem Problem habe ich mich früher des breiteren ausgelassen [10]). Dort habe ich bereits die Beobachtung gemacht, dass unsere Wissenschaft auch heute noch nicht über diese elementaren Fragen der Sprachphilosophie

---

1) Aehnlich äussert sich W. Wundt, Völkerpsychologie, 2. Bd., 1900, S. 585.

2) Vgl. Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, S. 331 ff., und Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, 2. Aufl., Berlin 1890, I, S. 44 f.

3) Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, p. 33, 40.

4) Scholien zu Platons Kratylos, p. 6, ed. Boissonade.

5) Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft etc. I, S. 56—79.

6) Ebenda S. 118 ff.

7) Ebenda S. 122—127.

8) Ebenda S. 79—114; Lersch a. a. O. II, 8 ff.

9) Besonders De interpr. Cap. I; Steinthal a. a. O. S. 183 ff.; Lersch I, 36 ff., II, 11 ff.

10) Vgl. m. Psychologie d. Stoa, II. Bd.: Erkenntnistheorie d. Stoa, Kap. VIII, S. 276—300, woselbst S. 285 sich einiges über Lockes Sprachphilosophie findet.

eine endgültige Auskunft zu erteilen vermag[1]). „Richtig verstanden spitzt sich der Streit der Stoa gegen Aristoteles in denselben Gegensatz zu, der noch heute das Schibbolet der Sprachphilosophen bildet: Nativismus oder Empirismus.“ Den vermittelnden Standpunkt hat im Altertum Epikur zum glücklichsten Ausdruck gebracht. Ihm gelang es, „durch die Annahme eines natürlichen sowohl als eines konventionellen Sprachelementes den Knoten so weit zu entwirren, als dies mit den unvollkommenen Mitteln, über die das Altertum verfügt hat, möglich war“[2]). Locke und Berkeley nahmen das uns beschäftigende Problem dort auf, wo es die Alten gelassen. In unserem Jahrhundert suchte W. von Humboldt mit seiner Theorie der „inneren Sprachform“ dem Problem von der psychologischen, K. F. Becker mit seiner „logischen Syntax“ von der logischen Seite beizukommen. Wundt stellt vier gangbare Theorien über den Ursprung der Sprache auf: die Erfindungstheorie (θέσις), die Wundertheorie, die Nachahmungstheorie und die Naturlauttheorie[3]).

In ein neues Stadium trat unser Problem erst ein, als Broca (1862) das Rindenzentrum der Sprechbewegungen entdeckte. Wird nämlich dieses sogenannte Brocasche Zentrum an der Wernickeschen Stelle des linken Temporallappens zerstört, so werden Worte wohl noch gehört, aber nicht verstanden. Damit war die Möglichkeit geboten, unserem Problem von der anatomischen und pathologischen Seite beizukommen (Arbeiten von Wernicke, Kussmaul und Charcot). Haben ferner Lazarus und Steinthal beachtenswerte Beiträge zur Bereicherung des Begriffs der Onomatopöie geliefert, hat überdies Lazarus Geiger die psychologische Bedeutung der Gesichtsvorstellungen für die Sprachentwicklung mit subtiler Gedankenfeinheit herausgearbeitet, so hat Darwin[4]) durch ein liebevolles Sichvertiefen in das Studium der mimischen Ausdrucksbewegungen bei Menschen und Tieren der Forschung neue Wege gewiesen. Dadurch wurden Sprache und Musik enger aneinander gerückt. Darwin sieht nämlich nicht in der menschlichen Sprache den primären Ursprung der Musik, sondern in den Lautäusserungen der Tiere, besonders in dem aus Lockrufen hervorgegangenen Gesang der Vögel. Von anderer Seite ist wieder versucht worden, die Entstehung der Sprache psychologisch auf das Prinzip des kleinsten Kraftmasses aufzubauen[5]). Endlich ist nach dem Vorgange von Darwin und Taine in jüngerer Zeit von mehreren Seiten der Versuch gewagt

---

[1]) Stein a. a. O. II. Bd., S. 285.
[2]) Vgl Gomperz, Griechische Denker, 1896, I, 320, sowie die S. 462 angeführte jüngere Literatur zur Sprachphilosophie Epikurs.
[3]) Völkerpsychologie, 2. Bd., 1900, S. 586 ff.
[4]) Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und den Tieren, deutsch von Viktor Carus. Stuttgart 1872.
[5]) Vgl. Kurt Bruchmann, Psychol. Stud. zur Sprachgeschichte, S. 177 ff.

worden, durch das feinspürige, systematische Belauschen der ersten Offenbarungen der Kindesseele des gewaltigen, allen Erklärungsversuchen trotzenden Problems Herr zu werden [1]). Karl Büchers „Arbeit und Rhythmus" hat auch über den Ursprung der Sprache Licht verbreitet [2]). Benno Erdmann und Raymond Dodge haben neuerdings „psychologische Untersuchungen über das Lesen auf experimenteller Grundlage" veröffentlicht [3]).

Trotzdem nun unser Problem von so vielen Seiten methodisch in Angriff genommen worden ist, konnte bisher eine Verständigung über die Grundfragen des Sprachursprungs nicht erzielt werden. Im allgemeinen geht man seit Herder teils auf die Tierschreiwörter, teils auf die Onomatopöie zurück. Die Tierschreiwörter entspringen zumeist aus Gesichtsreizen, die reflektorisch einen Schrei auslösen, die Onomatopoïe vorwiegend aus Gehörsreizen. Durch Selektion hätten sich diese Schreie dermassen differenziert, dass sie im Laufe der Jahrtausende zu einer regelrechten Sprache geführt haben. In bemerkenswerter Weise wird diese Auffassung dadurch gestützt, dass die mimischen Ausdrucksbewegungen der Affekte bei fast allen Menschenrassen dieselben sind, dass ferner die vergleichende Sprachwissenschaft eine Reihe der frappantesten Analogien unter den Wurzelwörtern der verschiedenen Sprachstämme nachgewiesen hat. Wilhelm Wundt vertritt die Entwicklungstheorie der Sprache und gelangt zu dem Ergebnis: „In allem, was ihr Wesen ausmacht, in Wortbildung, Satzfügung und Bedeutungswandel, ist so die Sprache nicht bloss ein äusserer Abdruck der allgemeinen Bewusstseinsvorgänge, sondern deren notwendige Teilerscheinung . . . Die sprachlichen Erscheinungen sind . . . Funktionen des menschlichen Bewusstseins.

Alle Fäden wissenschaftlicher Forschungsmethoden bezüglich des Sprachursprungs und der Sprachentwicklung laufen darin zusammen, dass sie auf die Sprache als das entscheidende Merkmal des geschichtlichen Menschen hinweisen und wesentlich in ihr den Ursprung aller Soziabilität erblicken. Heisst nämlich soziales Zusammenleben ein gemeinsames Zusammenwirken von bestimmten Gruppen nach — sei es durch stillschweigende Duldung gebilligten, sei es durch ausdrückliche Formulierung anerkannten — Konventionen und Regeln, so

---

[1]) Die frühere Literatur darüber bei Wundt, Physiolog. Psychol., 4. Aufl., 1893, II, S. 622, Note 5; dazu A. Kussmaul, Störungen der Sprache, Leipzig 1877; sowie die Schriften von Bernhard Perez, besonders Les trois premières années de l'enfant; L'enfant de trois à sept ans; L'art et la poésie chez l'enfant; Le caractère de l'enfant à l'homme, Paris 1892.

[2]) H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 478.

[3]) Halle, Niemeyer. Erdmanns Untersuchungen „über Sprechen und Denken", im zweiten Band des Archivs für systematische Philosophie begonnen (1896), gelangten im Band VII, H. 4 der genannten Zeitschrift (1901) zum Abschluss.

setzt doch eine solche gemeinsame Zustimmung unerlässlich ein gemeinsames Verständigungsmittel zur Festsetzung dieser Imperative voraus[1]). Ohne uranfänglich selbst soziale Institution zu sein, ist die Sprache doch die unbedingte Voraussetzung aller sozialen Institutionen. Sie ist das soziale Bindegewebe der zuerst sich ausbauenden Formen sozialer Imperative in Recht, Sitte, Religion, Kunst und Wissenschaft. Je höher nämlich ein Volkstum kulturlich steigt, und je durchsichtiger sich diese Steigerung in der Schmeidigung und Verfeinerung seiner Sprachformen spiegelt, desto intensiver wächst der Stolz auf die hochentwickelte Sprache. Dieser Stolz kann unter Umständen so tiefe Wurzeln schlagen, dass er sich zuweilen selbst mächtiger äussert, als so feste soziale Gebilde wie Religion und Nationalität. „Der Kampf um die Sprache" hat sich namentlich in jüngster Zeit dermassen verschärft, dass er soziale Gebilde von merkwürdig fester Struktur gezeitigt hat (Sprachinseln, Sprachvereine, Verbände zum Schutze der russischen, polnischen, französischen, deutschen etc. Sprache)[2]).

Und doch hat der „Kampf um die Sprache", der sich in unserer, unter dem Zeichen des Weltverkehrs stehenden Zeit so empfindlich scharf zuspitzt (der aber in Wirklichkeit so alt ist wie die Kultur selbst, sofern sieghaft gewordene Völkerstämme den besiegten ihre Sprache aufzunötigen stets die Neigung verrieten), jenen Zug nach Universalität, welcher allen sozialen Gebilden eignet, nicht zu verwischen vermocht. Sämtliche sozialen Gebilde zeigen nämlich denselben Januskopf: vorwärts schauend tendieren sie nach immer grösserer Vereinheitlichung und — in ihrem letzten Ziel — auf vollendete Universalität; rückwärts schauend ziehen sie sich immer mehr in sich selber zurück, bleiben isoliert und auf sich gestellt und verraten die unbezwingliche Neigung zu immer schärferer Ausprägung der Individualität.

Der immanente Zug nach sprachlicher Universalität zeigt sich auf der ganzen geschichtlichen Linie unserer Mittelmeerkultur, mit der allein wir es hier zu tun haben, da nur auf dieser Linie der von uns geforderte Satz der soziologischen Kontinuität kontrollierbar ist. Neben der über alles geliebten Muttersprache besteht seit der Begründung des ersten Universalreichs durch Alexander den Grossen eine Kultursprache. Die erste dieser Kultursprachen, welche für die geistig Bevorrechteten

[1]) Rudolf Stammler, Wirtschaft und Recht, S. 103: „Die Sprache ist ... nichts als eine primitive Konvention ... Aber sie gewinnt eine soziale Bedeutung, sobald mit ihr etwas übereinstimmend bezeichnet werden soll. Denn darin liegt der Gedanke einer (ausdrücklichen oder stillschweigenden) konventionalen Regelung." Ueber das soziale Wesen der Sprache s. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 477.

[2]) Für den „Kampf um die Sprache" vgl. jetzt das gross angelegte Werk von Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, Stuttgart, Cotta, 1901, II. Bd. ebenda 1902, III. Bd. 1903.

unter den Individuen der Mittelmeerkultur die kaum entbehrliche Vorbedingung einer höheren Geisteskultur bildete, war naturgemäss die Sprache des ersten Welteroberers: die griechische. Die Kaufleute in Phönizien, die Hafenbewohner an der syrischen Küste, die Könige und höchsten Staatsbeamten in Israel, das Königsgeschlecht der Ptolemäer, das gebildete Rom, noch später ganz Byzanz, kurzum der weitaus grösste Teil des Mittelmeerbeckens eignet sich in den bevorzugten Geistern die Sprache des ersten Welteroberers als vornehmes Bildungsmerkmal an. Der Weltsieg der griechischen Sprache überdauert nicht bloss das Eintagsleben des griechischen Weltreichs, sondern die politische Existenz Griechenlands überhaupt. Statt Athen wird nach und nach Alexandrien, später Konstantinopel Metropole der griechischen Literatur. Die hervorragendsten Schriftsteller der späteren Hebräer (Josephus und Philo) schreiben griechisch; der Text des Neuen Testamentes ist griechisch. Plotin, das geistige Oberhaupt des das ganze Mittelalter philosophisch beherrschenden Neuplatonismus, ist Aegypter. Von seinen bedeutendsten Nachfolgern stammt Porphyrius aus Batanea in Syrien und Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien. Kurzum, in der späteren griechischen Literatur findet man alle Nationalitäten des Mittelmeerbeckens vertreten, nur die eigentlichen Griechen in auffallend geringer Verhältniszahl. Und selbst ein römischer Kaiser unterliegt diesem Zauberbann. Mark. Aurel. Antoninus schreibt seine philosophischen Aphorismen (τὰ εἰς ἑαυτόν), mitten im Feldlager, griechisch. Wie nun das ephemere griechische Weltreich die griechische Sprache für Jahrhunderte zur Kultursprache der Mittelmeerumwohner erhob, so das mächtige römische Weltreich die lateinische für den gesamten europäischen Kontinent, noch später der kriegerische Islam die arabische für einen Teil des Mittelmeerbeckens, sowie für gewaltige Striche des afrikanischen und asiatischen Hinterlandes.

Das christlich-europäische Mittelalter hatte seine Kultursprache, nämlich die des einstmaligen römischen Weltreichs: die lateinische. Diese war nicht etwa bloss eine, sondern die Gelehrtensprache, deren sich der Staat in seinen diplomatischen Verhandlungen nicht minder denn die Kirche in ihrem Kultus, sowie Wissenschaft und Kunst als fast ausschliesslichen Verkehrsmittels bedienten. Mit der anbrechenden Periode der selbständig werdenden Nationalliteraturen geht nach der wesentlich durch die Reformation bedingten Lockerung der Hegemonie der lateinischen Sprache (vor allem durch die Uebersetzung der Bibel in die verschiedenen Nationalsprachen) die sprachliche Führerschaft mit wechselndem Kriegsglück jeweilen auf das Volk über, welches die politische Hegemonie Europas an sich zu reissen verstanden hat. Eine geraume Weile ist dies das spanische Idiom (Calderon, Cervantes), nach der glücklichen Befreiung der Niederlande eine kurze Spanne

die niederdeutsche Sprache (Cats, Joost van Vondel), bis dann mit der Herrschaft des Roi Soleil die sprachliche Hegemonie auf Frankreich übergeht, welche in der Diplomatie heute noch, wenn auch etwas gelockert, fortbesteht, in der Wissenschaft aber gebrochen ist.

Die Wissenschaft ihrerseits ist, seitdem ihr die Kultursprache aller Gebildeten des Mittelalters, die lateinische, immer mehr zu entgleiten die Tendenz hat, unablässig bemüht, an Stelle der verloren gegangenen eine neue Weltsprache künstlich zu schaffen. Wie überall, wo es sich um einen grossen Wurf, um eine weltumspannende Harmonisierung handelte, so war auch in diesem Punkte Leibniz der Bahnbrecher. Wie er alle philosophischen Systeme [1]) der Vorzeit in bewusster Ineinsbildung zu einem umfassenden Weltsystem zu verschmelzen suchte, die gespaltenen Wissenschaften und ihre Träger in einer Scientia Generalis [2]) und in Akademien zu vereinigen bestrebt war, den Katholizismus mit den mannigfachen Auszweigungen der protestantischen Kirche zu versöhnen sich die redlichste Mühe gab [3]), so stellen seine Ansätze zur Begründung einer Pasilingua und Characteristica universalis [4]) die grossgedachten Versuche zur Schaffung einer neuen Weltsprache dar. Diese Versuche setzen sich bis auf den heutigen Tag fort und haben bezüglich eines internationalen Zeichensystems in der Stenographie bemerkenswerte Erfolge zu verzeichnen, während die Werke Schleyers in ihrer Bemühung zur Bildung einer Weltsprache (Volapük) den fatalen Hauch des über sie ausgegossenen Gassenhumors nicht ganz niederzukämpfen vermochten. Diese Tendenz nach künstlicher Unifizierung aller Sprachen und ihrer Zurückführung auf eine gemeinsame Weltsprache ist eine ebenso unverkennbare, wie psychologisch begreifliche. Denn der gegenwärtig herrschenden polyglotten Anarchie und dem pädagogischen Unfug, wie er in der ebenso unverzeihlichen, wie unter den gegebenen Verhältnissen unvermeidlichen Kraftverschwendung durch Aneignung möglichst vieler fremder Sprachen zu Tage tritt, muss mit der Zeit ein entscheidendes Ende bereitet werden, sollen anders unsere Gehirne sich nicht vorzeitig und unnütz erschöpfen.

Dieser offenkundigen Tendenz der Sprachentwicklung der Kulturvölker in der Richtung einer stetigen Vereinheitlichung, wie sie sich in den einander ablösenden Weltsprachen der Kulturvölker kundgibt, steht nun das ebenso offenkundige Phänomen diametral gegenüber, dass

---

[1]) Vgl. die Festrede von H. Diels, Ueber Leibniz und das Problem der Universalsprache, Sitzungsberichte der K. preuss. Akademie XXX, 1899, sowie m. Schrift über Leibniz und Spinoza, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890.

[2]) Vgl. die philosoph. Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausg. von Gerhardt, Bd. VII, S. 3—228.

[3]) Oeuvres de Leibniz, par A. Foucher de Careil. Paris 1859.

[4]) Vgl. Philosophische Schriften, Bd. VII, S. 184—218.

jedes höher entfaltete Individuum mit krampfhafter Anstrengung danach strebt, in Stimme und Stil seine sprachliche Persönlichkeit zu behaupten. Das unter dem Namen Buffons gehende Wort: „Le style c'est l'homme" enthält eine tiefe sprachpsychologische Wahrheit. Das intim Persönliche, der unvergleichliche Schmelz des Eigenlebens äussert sich in keiner anderen Betätigung des Menschen so bestimmt und markant, wie in seiner Art der Zusammenfügung, Niederschrift, besonders aber der Aussprache seiner Gedanken. Hier tritt das Individuum mit seinen persönlichen Interessen in vollen und bewussten Gegensatz zu denen der Gesellschaft. Während diese, im Interesse ihrer Selbsterhaltung, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses auf eine einheitliche Weltsprache, als das diesem Prinzipe gerecht werdende Verständigungsmittel, unbewusst hinarbeitet, strebt das Individuum dieser Entpersönlichung der Sprache, wie sie ein so künstliches Schema naturgemäss im Gefolge hätte, mit der ganzen Wucht des „Kampfes um die Individualität" bewusst entgegen. Wie wir bei sämtlichen sozialen Gebilden bisher eine natürliche Analogie aufgedeckt haben, die umsoweniger verwunderlich erscheint, als es sich im letzten Grunde um verschiedene Seiten des gleichen sozialen Prozesses handelt [1]), so bietet uns auch die Entwicklung der Sprache das gleiche Bild dar wie die der Ehe, des Eigentums und der wirtschaftlichen Produktion. Der ursprünglichen Gesamttendenz der sozialen Struktur nach nivellierender Vereinheitlichung stemmt sich das Individuum wie ein „Rocher de bronce" machtvoll entgegen. Der stürmische Wellengang der Geschichte vermag den Fels des Individuums zwar peitschend zu umbranden, aber nicht zu unterspülen und zu brechen. Wie der sexuelle Kommunismus in eine individuelle Monogamie mündet, wie das ursprüngliche Gemeineigentum unwiderstehlich in persönliches Privateigentum sich auflöst, so ringt das Individuum dem im Interesse der Gesellschaft liegenden sprachlichen Kommunismus seine geistige Persönlichkeit, seine Sprache, seinen Stil ab. Auch hier also heisst die Losung: Selbstbehauptung der Individualität.

Elfte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und sozialer Charakter des Rechts.

Wie über allem Ursprung, so ist auch über der Entstehung des Rechts ein chaotischer Dunstkreis gelagert, den endgültig zu durchbrechen menschlichem Fürwitz noch immer nicht gelingen will. Zwar lichtet sich da und dort allmählich das Dunkel, so dass häufig genug

[1]) Analog dem Verhältnis der Attribute zur Substanz bei Spinoza.

berauschende, aber leider verfrühte Hoffnungen geweckt werden, es werde einmal gelingen, durch ein Zerflattern des Nebelschleiers einen freien und weiten wissenschaftlichen Horizont zu gewinnen. Doch gar häufig taucht aus ungeahnter Richtung eine neue Wolke hervor, um sich bleiern schwer zwischen uns und den erhofften freien Horizont zu schieben. Man wundere sich daher nicht, dass das Problem des Ursprungs alles Rechts seit mehr als zwei Jahrtausenden die besten Köpfe aller Völker ebenso narrt wie die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Bei Lichte besehen handelt es sich eben um parallel laufende Probleme, sofern jeglicher soziale Imperativ — und das Recht ist im eminenten Sinne ein solcher — eine Verständigung zwischen den diesem Imperative sich Unterwerfenden voraussetzt. Gewiss gibt es auch unter Herdentieren, die zwar Zeichen der Verständigung, aber noch keine Sprache haben, einzelne instinktive Imperative, denen jedes Herdentier folgt; aber diesen Instinktsimperativen fehlt eben das Merkmal der Bewusstheit, welches die sozialen Imperative zu solchen stempelt. Mag also immerhin im vormenschlichen Zustand, in der von uns als „Gemeinschaft" charakterisierten Periode, eine gewisse, vom Instinkt bewirkte Reglementierung des Zusammenlebens stattgefunden haben, so fehlt doch jener Reglementierung seitens des Instinkts die Korrektur der menschlichen Vernunft, welche in ihrer stufenweisen Ausbildung die Instinktsregeln allmählich durch Vernunftregeln zu ersetzen und solchergestalt soziale Imperative zu schaffen bemüht ist.

Wir haben es hier nur mit einem sozialen Zusammenleben der Menschen unter äusseren Regeln zu tun. Dabei kann uns wenig darauf ankommen, ob der isolierte Mensch, wie er schon im Roman des arabischen Philosophen ibn Tofail (Hai ben Yokthan, über die Lebensweise des Einsiedlers) [1]) sein Unwesen treibt und noch in der Figur des Kaspar Hauser selbst in unserem Zeitalter mystisch umherspukt, jemals eine andere Existenz gehabt habe als in der Phantasie eines Dichters. Das Wort Comtes: „Das Individuum ist eine Fiktion so gut wie das Atom" mag hier wohl das Richtige treffen. Der uns hier allein interessierende, geschichtlich fassbare Mensch tritt uns immer und überall schon in irgend einer, wenn auch noch so rudimentären äusseren Regelung, d. h. also in einer gewissen sozialen Organisation, entgegen.

Ist nun das Rechtsgefühl beim Menschen ein singulares Phänomen, welches nur dem Menschen eignet und ihn von der übrigen Tierwelt durchgreifend trennt und generisch abhebt, oder haben wir es in der Entwicklung des Rechtsgefühls vielmehr mit einer regelrechten, gerad-

[1]) Ueber diesen philosophischen Roman eines in vollständiger Einsamkeit aufgewachsenen Menschen s. S. Munk, Mélanges de la philosophie juive et arabe, 1859, p. 388 ff.

linigen Vorwärtsbewegung der psychischen Funktionen zu tun, die mit instinktiven Regelungen einsetzen, um sich allmählich zu immer bewusster auftretenden sozialen Befehlen auszuwachsen? Auf die kürzeste soziologische Formel gebracht, spitzt sich unsere Frage folgendermassen zu: Ist das menschliche Rechtsgefühl, aus welchem sich allmählich der bewusstere, abstraktere Rechtsbegriff herausschält, eine psychische creatio ex nihilo, eine eigens für den Menschen in Szene gesetzte seelische Neuschöpfung, oder haben wir es hier, ähnlich wie nach Wundt bei der Entstehung der Sprache, vielmehr nur mit einem psychischen Kontinuum zu tun, das mit dem auch dem Menschen eigentümlichen tierischen Triebleben einsetzt, um sich allmählich in fortgesetzter psychischer Höherbildung bis zur Formulierung bewusster Imperative und Fixierung reiflich durchdachter Rechtsnormen zu steigern? Nach allem Vorangegangenen wird man von vornherein zu erwarten haben, dass wir uns für das Kontinuum, und nicht für die creatio ex nihilo entscheiden.

Fasst man jene sozialen Befehle, die man mit dem Namen Recht belegt, als Offenbarungsformen sozialer Gesetzmässigkeit auf, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Rechtssitten und Rechtsvorstellungen, wenn vielleicht auch noch nicht Rechtssatzungen, im vorstaatlichen Zustande bereits vorhanden waren[1]). Das Recht setzt zwar unerlässlich einen Gemeinschafts- oder Gesellschaftszustand voraus, aus welchem es entspringt und an welchem es sich erprobt, nicht aber eine staatliche Daseinsform. Nur der isolierte Mensch, wofern es einen solchen jemals gegeben hat, bildet keine Rechtsvorstellungen, weil er keine braucht. Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat hingegen, die wir nicht etwa als generisch verschieden, sondern als graduelle Auszweigungen eines und desselben Kristallisationsprozesses sozialer Befehle ansehen — wobei die beiden erstgenannten Phasen sich dem Staat als Gattungsbegriff unterordnen, ohne jedoch ihre spezifischen Artmerkmale zu verlieren —, erheischen ihrer Natur nach gebieterisch eine Regelung jener zahllosen Kollisionsfälle, wie sie sich beim Zusammenwirken mehrerer Individuen unvermeidlich einstellen.

Betrachtet man nun die sich bildenden Rechtssitten und deren späteren Niederschlag, die kodifizierten Rechtssatzungen, als den materialen Inhalt des Rechts, die tieferen, durch eine bloss vergleichend-rechtsgeschichtliche Untersuchung nicht ermittelbaren Motive dieser Rechtssitten und Rechtssatzungen als deren Form, so herrscht über die Materie des Rechts zwar leidliche Uebereinstimmung, während die Form des Rechts sowie Ursprung und Wesen der „Rechtsidee" nach wie vor das Schibbolet aller Rechtslehrer und Rechsphilosophen bilden.

[1]) „Gesetze sind nichts anderes als eine festere Form von Sitte und Brauch; sie sind das starke Knochengerüst des Gesellschaftskörpers," Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 605.

Nicht wenig durfte es nun befremden, dass auch die Erklärungen des Ursprungs und die Definitionen des Rechts heute wesentlich auf die gleichen Gedanken hinauslaufen, die schon im Altertum geläufig waren. Die Theorien der Naturrechtler nicht minder denn die Lehre vom Staatsvertrag sind ihrem Grundgedanken nach schon im Altertum aufgestellt und lebhaft diskutiert worden. Das stoische Schulhaupt Chrysipp sagt schon ausdrücklich, dass die Menschenvernunft, aus welcher alles Recht hervorfliesst, nicht willkürliche Satzung[1]), sondern natürliches Entwicklungsprodukt sei.

Ja, die Stoiker[2]) betonen ausdrücklich, dass das Recht φύσει, und nicht θέσει entstanden ist. Ob und inwiefern diese rechtsphilosophischen Kategorien auf cynische und sophistische Vorbilder zurückgehen, ist eine philologische Detailfrage, die noch nicht genügend geklärt ist[3]). Hier genüge der Hinweis, dass sie bei den Stoikern in voller Klarheit hervortreten. Dieser Nachweis dürfte umso bedeutungsvoller sein, als sich das römische Privatrecht in seiner wissenschaftlichen Formulierung eng an den Stoizismus anlehnt. Quintus Mucius Skävola und Varro, die Begründer der römischen Rechtswissenschaft, waren Schüler des Stoikers Panätius. Auf die philosophischen Rechtsanschauungen Ciceros, die auf das ganze Mittelalter bestimmend eingewirkt haben, übte die Stoa einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluss aus[4]). Wie wenig originell die philosophischen Definitionen des Rechts im 17. Jahrhundert gewesen sind, in welchem die einander schroff gegenüberstehenden Lehren von Hobbes und Locke die denkenden Juristen in zwei Lager gespalten hatten, ist bereits von Sir Henry Sumner Maine[5]) ansprechend gezeigt worden. Auch die berühmten Definitionen Montesquieus und Benthams lassen sich ihren Hauptgedanken nach auf die rechtsphilosophischen Kategorien der Antike zurückführen[6]). Und wenn die deutschen Rechtsphilosophen seit Kant von einer dem menschlichen Geiste immanenten „Rechtsidee“ sprechen, so sagte bereits Chrysipp in seiner Zurückführung des νόμος auf den ὀρθὸς λόγος genau dasselbe[7]). Nicht viel besser steht es um die Definition der historischen Rechtsschule (Savigny), welche die „Rechtsidee“ aus dem „Volksgeiste“ geboren werden lässt. Sagen doch schon die Stoiker, das Recht und das sittlich Gute werden

[1]) Der ὀρθὸς λόγος entsteht nicht θέσει, sondern φύσει. Diog. Laërt. VII, 120. Cicero, De finib. III, 20, 67, und De nat. deor. II, 14.

[2]) Vgl. Stobaeus Ekl. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει. Weiteres über die Rechtsphilosophie der Stoiker s. m. Psychol. der Stoa II, 254 ff.

[3]) Einzelnes darüber bei Pöhlmann a. a. O. I, S. 104 ff., Kap. VII.

[4]) Vgl. C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron, Paris 1885, bes. das Kap. über „de legibus“, p. 27: „Toute cette théorie de la loi, fondement du droit, est empruntée aux Stoïciens.“

[5]) Ancient Law, V. Aufl., 1874, p. 114: „These two theories, which long divided the reflecting politicians of England into hostile camps.“

[6]) Maine l. c. p. 116 f.

[7]) Vgl. z. B. die offenbar stoische Definition des νόμος bei Suidas s. v. νόμος.

φυσικῶς erzeugt[1]). Abenteuerlich ist es, wenn Stricker und Mantia aus der Physiologie deduzieren wollen, was Recht sei, oder Schäffle und Lilienfeld zu gleichem Zweck nach biologischen Analogien haschen, oder endlich gar Nowikow das ganze Planetensystem dazu herbeizieht[2]). Neben diesen Definitionen traten neuerdings solche hervor, welche die Causa des Rechtsbegriffs aus einem angeblichen Telos abzuleiten suchen. So nennt Ihering[3]) z. B. die Rechtsentwicklung „die Heiligkeit des ewigen Urrechts der Menschheit auf das Werden", und Kohler[4]) meint, dass „der Schlüssel der ganzen Entwicklung ein immanenter Trieb der Völker ist, welcher sie unbewusst zum Fortschritt leitet". Die Unzulänglichkeit dieser beiden Definitionen hat Stammler[5]) bereits mit reichlichem Spott aufgedeckt. Er hätte noch hinzufügen können, dass die logische Grundvoraussetzung dieser Definitionen, wonach der Rechtsbegriff im Rechtszweck seinen Ursprung haben soll, auf einer Verwechslung von Wirkung und Ursache beruht. „Werden" und „Fortschritt" mögen allenfalls von uns erkannte Folgen der Rechtsentwicklung sein, aber nie und nimmer sind sie deren unbewusstes Ziel. Viel Einleuchtendes hat dagegen die Definition Stammlers[6]): „Objekt der Sozialphilosophie ist die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens der Menschen als solche" . . . „Gegenstand der allgemeinen Rechtslehre ist gesetzmässige Erfassung von übereinstimmendem Inhalte verschiedener Rechtsordnungen."

Alle diese Definitionen, denen durchweg logische, erkenntnistheoretische, historische oder theologisch-spekulative Motive zu Grunde liegen, leiden an den gemeinsamen Grundgebrechen, dass sie[7]) das Recht, statt es in seinem psychischen Ursprung und Werdegang zu erfassen, bereits als existierend voraussetzen. Man übersieht dabei, dass jedem sozialen Befehl eine Vorstellung dieses Befehls vorangegangen sein muss, wie jeder bewussten Besitzergreifung die Vorstellung des Besitzes. Wie der gegen die Natur geführte Kampf um die Nahrungsmittel den Menschen genötigt hat, die Zeitvorstellung und in deren Folge die Besitzvorstellung zu erzeugen, weil dies der einzige Ausweg war, dem Untergang zu entrinnen, so hat der Kampf unter den menschlichen Individuen, bei deren Zusammenleben Kollisionen unvermeidlich waren, allgemach dazu geführt, Rechtsgefühle zu bilden und in deren Folge Rechtssitten herauszutreiben, welche allein die Möglichkeit gewährten, dem bellum omnium contra omnes des Urzustandes zu entrinnen. Die

[1]) Vgl. Diog. Laërt. VII, 53: φυσικῶς δὲ νοεῖται δικαιόν τι καὶ ἀγαθόν.
[2]) Les luttes entre sociétés humaines.
[3]) Der Kampf ums Recht, 4. Aufl. 1874, S. 9.
[4]) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft Bd. VIII, S. 149.
[5]) A. a. O. S. 10 f.
[6]) L. c. S. 14.
[7]) Stammlers Definition wäre hier etwa auszuschalten.

Theorie vom contrat social, an welche dieser Gedankengang anzuklingen scheint, verhält sich zu der unsrigen in Wirklichkeit wie Ursache und Wirkung. Was für die Theoretiker des Staatsvertrags psychische Ursache ist, das ist in unseren Augen erst eine ziemlich späte soziologische Wirkung. Nicht der Staatsvertrag hat Recht geschaffen, sondern die Not des Zusammenlebens hat zuerst die Vorstellungen eines geregelten Verteidigungsverfahrens geweckt, das dann seinerseits einen festen Typus der Abwehr gezeitigt hat. Der Typus der Abwehr schafft nun wieder Rechtssitten, die sich bei allmählicher geistiger Höherbildung des Menschentypus zur Abstraktion von Rechtsbegriffen verdichten, aus denen alsdann das formale Recht entspringt. Aus dem Schosse des formalen Rechts wird der „stillschweigende Staatsvertrag“ geboren, sofern man diesem überhaupt ein Geburtsattest auszustellen gewillt ist. Hat es je einen „contrat social“ gegeben, so war er unter keinen Umständen Ausgangspunkt, sondern im günstigsten Falle Schlussglied der psychischen Genesis des Rechts.

So gefasst, haben wir unseren Ausgangspunkt offenbar von jenen Reflexbewegungen und automatischen Akten zu nehmen, welche auch den Tieren einwohnen, und die wir in ihren typischen Merkmalen noch heute mit ihnen gemeinsam haben. Biologisch dürften demnach der Entstehung des Rechtsgefühls, d. h. gewisser dunkler Vorstellungen von der Notwendigkeit sozialer Reglementierung, folgende Phasen vorangegangen sein. Aus den Abwehrbewegungen, die der Anthropoïde wie alle Tiere schon instinktiv vollzog, sobald von irgend einer Seite Schaden drohte, entwickelte sich in demselben Masse, wie die soziale Struktur eine engere, und damit die Gelegenheit zu Kollisionen eine häufigere wird, ein fester Typus der Abwehr. Wie Reflexbewegungen durch häufigen Gebrauch automatisch werden, so nehmen die im sozialen Zusammenleben mit unvermeidlicher Häufigkeit auftretenden Abwehrbewegungen allgemach eine automatische Form, einen bestimmten Typus der Abwehr an, der ein ebensolches Schutzprodukt des immanenten Telos ist, wie etwa die Augenlider für die Netzhaut. Das ist jener Rechtsinstinkt, wie er auch den Tieren eignet, den aber nur die mit einer Sprache ausgestatteten Menschen zu bewussten sozialen Befehlen steigern. Dieser automatisch gewordene Typus der Abwehr, als dessen primitive Ausdrucksform wir wohl das jus talionis anzusehen haben, bildet nämlich die psychische Scheidegrenze zwischen Tier und Mensch. Die Tiere verharren bei diesem automatischen Abwehrtypus, ohne je zu bewusster Regelung dieser Abwehr zu gelangen, während der Mensch über das Tier psychisch hinauswächst, sofern durch Vererbung, Selektion und Anpassung die automatischen Willensakte sich mehr und mehr zu sozialen Befehlen steigern. Zwischen den Abwehrbewegungen, bezw. deren primitiven Niederschlag im „jus talionis“ und der Entwicklung der

moralischen Gefühle liegt noch eine stattliche Reihe von Zwischenstufen in der Sublimierung der Rechtsgefühle. Zwischen der ersten ausgebildeten Assoziationsbahn im Menschenhirn, deren geläufiger, fast bei allen primitiven Völkern wiederkehrender Ausdruck die Formel ist „Zahn um Zahn, Aug' um Auge", bis hinauf zu dem unendlich komplizierten Assoziationssystem jener Kulturvölker, die ein kodifiziertes Recht geschaffen und wissenschaftlich gearbeitet haben [1]), liegt ein mühseliger, Jahrtausende währender Entwicklungsprozess, dessen unergründliche Tiefe voll auszuschöpfen vorerst wohl niemand gelingen wird, dessen Konturen zu ziehen wir uns indes nicht versagen dürfen.

Je enger nämlich das Gemeinschaftsleben sich gestaltet und an Solidarität wächst, desto mehr idealisiert sich das Rachebedürfnis, desto abstrakter wird die Anwendung des jus talionis [2]). Aus dem konkreten „Hieb auf Hieb" entwickelt sich der abstrakte Gedanke des Rechts als eines Gleichgewichts für erlittene Unbill. Die Solidarität bringt es mit sich, dass der einem Individuum zugefügte Schaden vom ganzen Clan empfunden und auch von diesem gerächt wird. So überträgt sich allmählich und unvermerkt die persönliche Rache in eine Stammesrache (Vendetta), und die Bestrafung entgleitet der Hand des Individuums, um in die des Stammes zu gelangen. Der Stamm steht wohl vorerst auch noch auf dem Boden des primitiven jus talionis (Blut fordert Blut); aber mit dem Aufkommen des Privateigentums entwickelt sich eine gewisse wirtschaftliche Logik, die den Gedanken nahe legt, dass die körperliche Rache zwar süsser sein mag, dass hingegen eine wirtschaftliche Rache — an Geräten, Waffen, Feldern, Geld — doch noch vorteilhafter sein müsse. Und so siegt denn in der Aera des Privateigentums allmählich die wirtschaftliche Rache über die körperliche. Das jus talionis ist jetzt sublimiert, wird abstrakt, nimmt eine mehr wirtschaftliche Form an, wodurch sein ursprünglicher Charakter merklich verwischt wird.

Mit dem Uebergang des Urkommunismus in Privatwirtschaft und der dadurch bedingten Entstehung und immer schärferen Herausbildung der monarchischen Idee geht auch die Rechtsidee vom Stamm auf den Monarchen über; der Despot wird das verkörperte Recht. Verging sich jemand gegen einen Untertanen, so hatte jener das Recht, züchtigen zu lassen oder eine Geldstrafe (Wergeld) aufzuerlegen [3]). Je grösser die Staatswesen wurden, desto weniger war es dem Monarchen möglich, Vergehungen individuell abzuurteilen. Es stellte sich daher für ihn das

[1]) Vgl. besonders die Arbeiten von B. W. Leist, Gräko-italische Rechtsgeschichte, Jena 1884, und Alt-Arisches Jus Gentium, Jena 1889; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 607.

[2]) Vgl. Letourneau l. c. p. 488 ff.; Schurtz a. a. O. S. 608.

[3]) „Die Bedeutung des Geldes im System der Wertschätzungen ist an der Entwicklung der Geldstrafe messbar"; G. Simmel, Philosophie des Geldes, 1900, S. 365.

Bedürfnis heraus, seine Willensmeinung generell zu formulieren, und so entstehen die Gesetze, die vorerst nichts weiter repräsentieren sollen als den generellen Willen des Monarchen (voluntas regis suprema lex esto). In einer weiteren Evolutionsphase verwischt sich im Gesetz dieser monarchisch-persönliche Zug, zumal in Republiken an die Stelle des Monarchenwillens der abstraktere Volkswille tritt. Und so wird denn die Gerechtigkeit mehr und mehr von Personen abstrahiert, in eine höhere Sphäre gerückt, zu einer eigenen, von jeglichem Individualwillen unabhängigen Domäne erhoben, zu einem Naturrecht gestempelt und von Metaphysikern als angeborener Begriff angepriesen. Der Hauptvorzug dieses nunmehr ganz abstrakt gewordenen Gerechtigkeitsbegriffs ist der, dass sich in ihm seine unser ethisches Empfinden verletzende Abkunft aus dem instinktiven Rachebedürfnis (jus talionis) fast ganz verflüchtigt hat.

Wie die Differenzierung in Sippen, Stämme, Clans, Staaten, Klassen, Stände etc. ein ziemlich spätes Produkt der sozialen Evolution ist, so ist auch die Differenzierung in rechtliche, religiös-rituelle und ethische Gesetze verhältnismässig späten Datums. An der Schwelle der Zivilisation begegnen wir nicht so sehr formulierten Gesetzen und Rechtsinstitutionen, als vielmehr traditionellen Gewohnheiten und Volkssitten[1]), die mit dem Ahnenkultus zusammenhängen und meist mythologisch motiviert werden. Wie wenig sich da noch die Scheidung von rechtlichen, religiösen und moralischen Vorschriften vollzogen hat, zeigt uns am überzeugendsten das Alte Testament, insbesondere der Dekalog, wo diese drei Motive undifferenziert nebeneinander hergehen oder sich kreuzen. Das gleiche gilt, wie Sir Henry Maine gezeigt hat[2]), von den ersten Gesetzbüchern in China und Peru.

Der erste Schritt zur Differenzierung des Rechts erfolgte wohl mit der Erfindung der Schrift. Es entstehen nunmehr schriftlich fixierte Gebote, d. h. gewisse Despoten oder Gesetzgeber (Lykurg, Solon) entnehmen den zahlreichen Volksgewohnheiten vornehmlich solche, die sich in die Form eines Gebotes oder Gesetzes kleiden lassen. Und so scheidet denn zunächst das geschriebene Gesetz von dem ungeschriebenen aus, wobei auf die Uebertretung des geschriebenen Gesetzes eine konkret vollziehbare Strafe gesetzt ist (Blut-, Körper-, Freiheits- oder Geldstrafe), während die Uebertretung des ungeschriebenen Gesetzes (über welches wir jetzt eine Monographie von Th. Hirzel besitzen), in welchem religiös-rituelle und moralische Motive immer noch ungemischt nebeneinander hergehen, durch gesellschaftliche Aechtung oder göttlichen Zorn geahndet wird. Und so dürfen wir wohl das schriftlich fixierte Gesetz

[1]) Vgl. darüber F. C. French, The Philosophical Review, Vol. II, H. 1, 1893, p. 35; Jul. Ficker, Untersuchungen zur Rechtsgeschichte, I, 1891, 234 ff.

[2]) Ancient Law and Custom, Chap. 1.

(Stadtrecht von Gortyn, Solons ἄξονες) als den Anfang des positiven Rechts bezeichnen.

Und so hätten wir denn die psychische Synthese des Rechtsbewusstseins bis zu jenem Punkte verfolgt, wo als Niederschlag der chaotisch durcheinander flutenten sozial-psychischen Motive sich feste Rechtsbegriffe herausbilden, als deren Bodensatz man alsdann das positive Recht anzusehen hat. Dieses positive Recht in seinem geschichtlichen Werden zu begreifen, besonders aber nach den von A. H. Post [1]) formulierten und von J. Kohler [2]) fortgebildeten vergleichend-geschichtlichen Gesichtspunkten psychologisch auszumünzen, ist Sache der Rechtswissenschaft bezw. der Rechtsphilosophie [3]). Stellt nun das positive Recht in allen seinen Schattierungen den Inhalt des bereits ausgebauten Rechtsbegriffes dar, so ergibt die von uns versuchte psychische Synthese des Rechtsbegriffes das Resultat, dass dessen Form, allgemein gefasst, in der festen, gesetzmässigen Regelung der Beziehungen einmal der Menschen zueinander, andermal der Menschen zu allen anderen (lebendigen oder toten) Objekten gesucht werden muss.

Sind wir nun solchergestalt dem Ursprunge alles Rechts auf dem Wege einer psychogenetischen Synthese nachgegangen, und haben wir dabei eine Formel ermittelt, welche die mannigfaltigsten Erscheinungen unter den Rechtsformen aller Völker in einen knappen Ausdruck bannt, so erübrigt uns an dieser Stelle noch eine Aufgabe: wie wir früher der latenten Tendenz der Ehe-, Eigentums-, Gesellschafts- und Sprachentwickelung auf die Spur zu kommen versuchten, so obliegt uns jetzt, der Entwicklungsrichtung und den etwaigen Zielpunkten des Rechtes nachzuforschen [4]).

Das Recht ist die festeste unter den bisher betrachteten sozialen Funktionen, sofern seinen Imperativen eine bindende Gewalt einwohnt. Die früher behandelten Formen jener Imperative, wie sie uns in der Sprache, der Gesellschaft etc. entgegentraten, hatten den loseren Cha-

---

[1]) Vgl. Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz, S. 22 ff. und — neben den früher zitierten Werken — besonders auch „Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft etc.“ I. Bd., Oldenburg 1880.

[2]) Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 15 Jahrgänge; Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Würzburg 1883. Gegen gewisse einseitige Positionen dieser Richtung hat B. W. Leist in seinen bereits angeführten Schriften schwerwiegende Bedenken erhoben. Vgl. auch Rich. Hildebrand, Rechte und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen, Jena, Fischer, 1896, der im Gegensatz zu der obigen Richtung vielfach auf Fustel de Coulanges zurückgreift.

[3]) Vgl. besonders die rechtsphilos. Arbeiten von Schuppe und Merkel; dazu Ph. Lotmar, Vom Rechte, das mit uns geboren wird, Bern 1892; L. Kühnast, Kritik moderner Rechtsphilos., Berlin 1887, S. 12 ff. (gegen Knapp und Post); R. Wallaschek, Studien zur Rechtsphilos. Leipzig 1889, S. 64 ff.

[4]) Das reiche Material bei Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig 1887 bis 1892; G. Tarde, Les transformations du droit, Paris, F. Alcan; Fouillée, L'idée moderne du droit, Paris, Hachette; Gaston Richard, L'origine de l'idée de droit, Paris 1892, sowie die zahlreichen Arbeiten der italienischen Strafrechtsschule (Garofalo, Ferri, Lombroso) und die Schriften v. Liszts.

rakter von Konventionalregeln, denen man sich unterwerfen kann, aber nicht muss; das Recht erst schafft Imperative, welche eine zwingende soziale Bindung des Individuums in sich schliessen. Und doch zeigt auch das Recht, ungeachtet der erhöhten Festigkeit seiner Befehle, in seiner Entwicklung im wesentlichen die gleichen Lineamente, die wir bereits bei den übrigen sozialen Funktionen in typisch wiederkehrenden Parallelformen kennen gelernt haben. Es setzt in der antiken Gentilverfassung mit einer Art von Rechtskollektivismus ein, ähnlich wie die Beziehung der Geschlechter mit sexueller Undifferenziertheit und die Eigentumsformen mit primitivem Kollektivismus. Die gesamte Gens ist gleichsam eine Rechtsperson. Mit der Differenzierung in Stände, wie sie der Uebergang von der Gentilverfassung zum Staat mit sich bringt, beginnt der Prozess der Individualisierung des Rechts. Freilich bleibt diese Ausdehnung des Rechts vorerst noch nach Klassen und Ständen abgestuft. Im frühen Griechenland war der Sklave überhaupt rechtlos [1]), in Judäa und Rom stand er unter einem eigenen Sklavenrecht; das ganze Mittelalter kennt ein besonderes Fremdenrecht, das heute noch in mittelalterlich regierten europäischen Staaten fortbesteht. Erst die Habeas-Corpus-Acte, die Erfindung des Schiesspulvers und der Buchdruckerkunst, die Umsegelung Indiens, die Entdeckung Amerikas, Renaissance und Reformation, die englische Revolution, die beginnende Manufaktur und der erstarkende Welthandel, endlich und insbesondere die von Locke und Hume ausgehende philosophische Geistesbewegung in England, sowie ihres enzyklopädistischen Anhangs in Frankreich haben jenen Zündstoff in den Geistern angehäuft, welcher in der grossen französischen Revolution zur Explosion gelangte. Diese aber war es, welche die bisherige ständische Abstufung des Rechts mit Sturmesbrausen hinweggefegt hat, um allgemach jener höchsten Individualisierung des Rechts in den vorgeschrittenen Staatswesen die Wege zu ebnen, deren oberste Formel lautet: gleiches Recht für alle.

Der Zug nach Weltbürgerlichkeit ist dem Recht schon seit dem Imperium Romanum eigen. Die internationalen Beziehungen des römischen Weltreichs schaffen ein eigenes Kriegs- und Bündnisrecht, sowie internationale Friedensverträge [2]). Gentilis und Grotius begründen ein den neueren Verkehrsverhältnissen entsprechendes Völkerrecht, das sich in jüngster Zeit sogar die Herrschaft auf den Ozeanen erobert hat. Die Tendenz nach Unifizierung des Rechts ist in allen Staaten eine unverkennbare. Die nunmehr in Italien und Deutschland abgeschlossene einheitliche Kodifizierung des gesamten Rechts (Zivil-, Straf- und Prozess-

[1]) Stellte sich das Bedürfnis heraus, den Sklaven als Zeugen zu zitieren, so wurde er vorher auf die Folter gespannt.

[2]) Vgl. Leist, Gräko-italische Rechtsgeschichte, S. 427, 429, 457 ff., 533 ff., besonders über das ius gentium, S. 648.

rechts), die immer reichere Ausbildung des Bundesstaatsrechts in der Schweiz seien hier als Symptome dieser Unifizierungstendenz kurz gestreift. Wie innerhalb der einzelnen Staaten der Partikularismus des Rechts auf der ganzen Linie zu Gunsten einer Rechtseinheit zurückweicht, so haben die Staaten selbst wieder die Tendenz, sich zur Fixierung internationaler Rechtsnormen zusammenzufinden. So stiftete Rolin in Verbindung mit Mancini und Bluntschli im Jahre 1873 die Akademie der Völkerrechtswissenschaft zu Gent, mit der Bestimmung, dass darin fünfzig Vertreter des internationalen Rechts aus den verschiedenen Staaten der Welt mit einer grösseren Anzahl von ausserordentlichen Mitgliedern zusammenwirken sollen, um das wissenschaftliche Verständnis des Völkerrechts zu klären und zu befördern.

Gleichzeitig bildete sich ein Verein für Völkerrechtsreform, dessen Aufgabe darin besteht, auch ausserhalb der rein wissenschaftlichen Kreise des Gelehrtentums die Fragen des internationalen Rechts aufzuhellen und die Interessen der Rechtsgemeinschaft durch Aufklärung der öffentlichen Meinung zu fördern, um sein Ziel: die Herstellung eines Völkerrechtskodex, der Verwirklichung näher zu bringen[1]). In den letzten zwei Jahrzehnten hat das internationale Recht reissende Fortschritte gemacht und ungeahnte Dimensionen angenommen. An den Universitäten werden eigene Lehrstühle für internationales Recht errichtet. In der „Zeitschrift für internationales Privat- und Strafrecht" besitzt diese mächtig angeschwollene Bewegung eine imposante, die besten juristischen Köpfe aller Länder umspannende Vertretung. Nehmen wir noch hinzu die zahlreichen, den weltbürgerlich-rechtlichen Verkehr regelnden Vereinbarungen, als da sind: der internationale Schiedsgerichtshof im Haag, die internationalen Vereinigungen zum Schutze des industriellen, des literarischen und des künstlerischen Eigentums, für Veröffentlichung der Zolltarife, für den Eisenbahnfrachtverkehr (sämtlich in Bern), so werden nur noch partikularistische Spiessbürgerpolitik und kurzsichtiger Pedantendünkel leugnen können, dass das Recht eins werden will. Jedes dieser Symptome mag ja in seiner Vereinzelung eine quantité négligeable sein: ihre kompakte Zusammenfassung spricht eine Sprache von nicht misszuverstehender Logik. Wie der sprachbegabte Mensch als Glied der Gesellschaft nach einer Weltsprache, der religiöse nach einer Weltreligion, der moralische nach einer Weltmoral tendiert, so der rechtliche nach einem Weltrecht. Und so begegnet uns denn hier wieder jener Zug nach Universalität, welcher der höher organisierten Menschennatur in allen ihren psychischen Offenbarungen als latente Tendenz einzuwohnen scheint. Psychogenetisch geht dieses sehnsüchtige Streben der Menschheit nach Universalität auf das tief in der mensch-

[1]) Vgl. Fr. Holtzendorf, Die Idee des ewigen Völkerfriedens, Berlin 1882, S. 60 f.

lichen Psyche begründete, als Erbteil von vorangegangenen Generationen überkommene und immer schärfer ausgebildete Vereinheitlichungsbedürfnis zurück. Das gleiche Einheitsbedürfnis, welches im Abstrahierungsverfahren der logischen Pyramide dazu führt, die gesamte sichtbare Natur in der höchsten Einheit des Begriffes: Welt (Kosmos, All, Universum, ἓν καὶ πᾶν, ὅλον) zusammenzufassen, sowie die Summe der unsichtbaren Kräfte allmählich zur höchsten Abstraktion der Eingottheit (Jupiter, Wodan, Odin, Adonai) hinaufzutreiben, ist auch unablässig bemüht, für die Summe aller sozialen Beziehungen unter Menschen eine oberste Formel herauszuarbeiten.

Wie nun in der körperlichen Natur die stofflichen Massenteilchen zwischen den Repulsiv- und Attraktivkräften hin und her pendeln, so oszilliert das menschliche Individuum als soziales Atom zwischen den einander entgegenwirkenden, aber eben als Pole einander fordernden, bedingenden sozialen Polen der Universalität und Individualität [1]). Inmitten seines universalen Strebens nach Weltsprache, Weltreligion, Weltmoral und Weltrecht macht das gleiche Individuum krampfhafte Anstrengungen, auf allen diesen nivellierenden Linien sozialer Imperative seine individuelle Eigenart nicht bloss zu behaupten, sondern sein psychisches Eigenleben sogar immer markanter auszuprägen und immer nachdrücklicher zu betonen. Die Stufengänge des Sublimierungsverfahrens in der Herausarbeitung der geistigen Persönlichkeit lassen sich vielleicht an folgenden Einschnitten verfolgen. Das Recht schützt zuerst gegen Schädigungen an Leib und Leben, sodann gegen Verletzungen von Hab und Gut, bis es sich allgemach so weit vergeistigt, dass es auch Angriffe auf Ehre und Ansehen ahndet, geistiges, besonders künstlerisches Eigentum schützt, ja selbst den Verrat von Geschäftsgeheimnissen mit Strafe belegt, um endlich sogar eine drohende Handbewegung oder beleidigende Geste zu bestrafen (verschiedene Formen der Real- und Verbalinjurien). Diese Skala der Entwicklung des Rechts, das sich ursprünglich auf die ganze Gens erstreckte, um sich allmählich der einzelnen körperhaften Individuen zu bemächtigen und dann innerhalb dieser Individuen von der Körperhaftigkeit hinaufzusteigen in die feinsten und zartesten seelischen Verästelungen, zeichnet uns ein flüchtiges zwar, aber doch genügend charakterisierendes Bild von dem in unendlicher Fortbewegung befindlichen Individualisierungsprozess des Rechts. Nur blinder politischer Uebereifer oder ein geflissentliches Know-Nothingtum, das aus der Unkenntnis soziologischer Vorgänge ein förmliches Privilegium oder gar Monopol zur Behandlung der „sozialen Frage" schmieden möchte, wird

[1]) Vgl. dazu G. Ratzenhofer, Soziol. Erkenntnis, 1898, S. 121: „Der Daseinskampf regelt diesen Gegensatz zwischen Individual- und Sozialinteresse; es kommt jene Herstellung des Gleichgewichts der widerstreitenden Kräfte zur Geltung, welche auch in der kosmischen, physikalischen und chemischen Welt waltet."

übersehen können, dass es ein ebenso frevles wie törichtes Beginnen wäre, dieses organische Wachsen des Rechts künstlich hemmen oder gar gewaltsam zurückstauen zu wollen. Irrwahn wäre es, den in seinem psychischen Rechtsbewusstsein so hoch entwickelten und so gebieterische Forderungen stellenden Menschen auf jenes primitive Kollektivzusammenleben zurückzuschrauben, das ein Recht der geistigen Persönlichkeit noch gar nicht kannte. Man vergesse nicht, dass dem komplizierten Individuum der Gegenwart ein entsprechend kompliziertes Rechtssystem organisch angewachsen ist, das sich der Verfeinerung seiner psychischen Persönlichkeit anschmiegt und das einfach wegzudekretieren oder durch einen künstlichen rechtlichen Popanz zu ersetzen nur jener unhistorische Fieberwahn unternehmen wird, der in den Tollköpfen der grossen französischen Revolution durch einen einzigen Federstrich nicht bloss Gott, sondern die ganze geschichtliche Kontinuität wegdekretieren wollte.

Der unleugbar vorhandene Widerstreit zwischen den Interessen der Einzelpersönlichkeit und denen der Gesamtheit, den wir hier von der Rechtsseite aufgedeckt haben, sollte zunächst unter denkenden Köpfen durchgekämpft werden, bevor er unter dem überlauten Schellengeklingel der politischen Phrase auf die Arena des Tageskampfes gezerrt wird.

Zwölfte Vorlesung.

Psychischer Ursprung und soziale Bedeutung der Religion (Moral, Philosophie, Technik, Kunst, Wissenschaft).

Zwischen Rechtsphilosophen und Religionsphilosophen wird seit einiger Zeit die Streitfrage lebhaft erörtert, ob das Rechtsbewusstsein das zeitliche und kausale Prius sei, aus welchem sich allmählich das religiöse Bewusstsein herausdifferenziert habe, oder umgekehrt die Religion jener Urquell sei, aus welchem das Recht langsam hervorgerieselt. So sieht beispielsweise ein so feinsinniger Forscher wie Fustel de Coulanges[1]) in der Religion jenes primitive soziale Gebilde, welches die Individuen fester zusammenkittet und früher zusammenschmiedet, als es die von der Natur gegebenen Beziehungen vermöchten.

Nach Leist hingegen bildet das Vorausgehen sakraler Ordnungen nicht die Regel. Bei verschiedenen Völkergruppen stellt sich vielmehr das Verhältnis der sakralen Reglementierungen zu den rein rechtlichen ganz verschieden dar[2]).

Es bleibt für uns nur der gleiche Weg gangbar, den wir in der

---

[1]) La cité antique, Paris 1880, cap. II, p. 41.
[2]) Leist, Gräko-italische Rechtsgeschichte, S. 7.

Erklärung aller übrigen sozialen Funktionen beschritten haben: der psychogenetische. Der Fortpflanzungsinstinkt, dem sich der geschlechtliche Kommunismus der Urzeit als unzweckmässig erwies, hat die Vorstellung der sexuellen Auslese herausgetrieben und immer schärfer herausgebildet. Das Hungergefühl, dem die ursprüngliche Form der Nahrungsgewinnung auf die Dauer nicht genügte, hat die Vorstellung des Besitzes gezeitigt und späterhin zu der des Eigentums geführt. Der Instinkt der Selbstbehauptung des Lebens und der Gesundheit der eigenen Persönlichkeit angesichts der kollidierenden Interessen menschlichen Zusammenlebens hat einen festen Typus der Abwehr geschaffen, welcher die Vorstellung der Rache erzeugt, als deren Ausfluss uns die erste Form zwingender sozialer Reglementierung, das jus talionis, entgegentrat. Die von uns bisher befolgte psychogenetische Methode legt uns die Nötigung auf, auch das erste Empordämmern der religiösen Gefühle an deren Geburtsstätte zu belauschen.

Nach dem von uns geforderten seelischen Trägheitsgesetz, dessen natürliche Folge die Uebertragung des Prinzipes des kleinsten Kraftmasses auf psychische Phänomene ist, liegt es uns an dieser Stelle ob, einen zwingenden Anlass ausfindig zu machen, welcher die Urmenschen zur Bildung religiöser Vorstellungen gedrängt hat. Dieser Anlass muss ebensosehr aus der Anpassung des Menschen an seine äussere Umgebung abgeleitet werden, wie dies bei den Parallelerscheinungen der von uns behandelten sozialen Funktionen durchgehends geschehen ist. Denn alle sozialen Reglementierungen entstehen doch offenbar erst dann, wenn sich unvermeidliche Konfliktsquellen auftun, denen durch die Schaffung von Imperativen abgeholfen oder vorgebeugt werden soll. Die Konfliktsquellen, aus denen die anderen sozialen Funktionen entspringen, haben wir bereits aufgedeckt: Kampf um die geschlechtliche Existenzform, um die ökonomische Daseinsform, Kampf um die gesellschaftliche und staatliche Stellung, Kampf um die sprachliche Mitteilungsform, endlich Kampf um die Behauptung und Sicherheit der eigenen Persönlichkeit gegenüber allen anderen (lebendigen oder toten) Objekten [1]).

Welche Kampfesform mag nun wohl das zwingende Motiv gewesen sein, das die ersten Menschen dazu geführt hat, in der Bildung religiöser Vorstellungen eine neue Waffe zu schmieden? Ist jede soziale Regelung ihrer Natur nach nur ein mehr oder minder bewusstes Beschwichtigungsmittel zur Linderung oder gar Verhütung der uns auferlegten Kämpfe, so fragt es sich, da uns auf der gesamten von Menschen

---

[1]) Aehnlich bei Ratzenhofer a. a. O. S 126: „Die Erhaltung der Gattung, bezw. einer Gemeinschaft ist mithin das Soziale, und der Kampf, welcher Art immer, das Individuelle in unserer Natur; das Soziale ist das Ursprüngliche, das Individuelle ist die Konsequenz dieses Ursprungs."

bewohnten Erdoberfläche gewisse Ansätze eines, wenn auch noch so rudimentären religiösen Kultus entgegentreten, wer denn eigentlich der Urheber und kontinuierliche Träger jenes Kampfes ist, in welchem sich alle Religionen der Erde in den mannigfachsten zeremoniellen Regelungen wie gegen einen gemeinsamen Feind zu wehren suchen? In der uns umgebenden, den Sinnen zugänglichen Natur kann dieser gemeinsame Träger schon darum nicht gesucht werden, weil er von allen Urvölkern in den verschiedensten Formen vorgestellt und mit entsprechend verschiedenen Kampfesmitteln behandelt wird. Wir müssen daher, um jene Konfliktsquelle ausfindig zu machen, aus welcher alle wie immer gearteten religiösen Vorstellungen entsprungen sind, zu übermenschlichen, d. h. übersinnlichen Mächten gelangen. Ist Recht der adäquate Ausdruck einer sozialen Regelung des Kampfes mit sichtbaren, nahbaren und bezwingbaren Gewalten, so ist Religion in allen ihren Abschattungen der stammelnde Ausdruck für den Kampf mit unsichtbaren, unnahbaren, durch die gewöhnlichen Waffen nicht bezwingbaren Gewalten. Dass es aber auch solche gäbe, haben die Erscheinungen von Tag und Nacht, von Licht und Finsternis, von Wind und Wetter, von Donner und Blitz, von Regenschauer und Hagel, von Ueberschwemmungen und Erdbeben, von Fluss und Meer, von Sonne und Mond, von grösseren und kleineren Gestirnen, von Seuchen, Kalamitäten jeder Art etc. schon dem erwachenden Bewusstsein des Menschen nahe genug gelegt. Anfänglich dürfte er wohl versucht haben, auch gegen diese Mächte mit seinen gewöhnlichen Waffen sich aufzulehnen [1]), ähnlich wie das Kind etwa den Stuhl züchtigt, an dem es sich gestossen hat, oder Xerxes gar den Hellespont peitschen liess.

Allein schon die elementarsten Erfahrungen müssen die Menschen bald darüber belehrt haben, dass ihre sonstigen Waffen an diesen Gewalten völlig wirkungslos abprallen. Aus der Einsicht der absoluten Ohnmacht des Menschen gegenüber diesen übersinnlichen Gewalten, welche nur sehr langsam heranreift, aber unter zähneknirschendem Grimm sich gleichwohl durchsetzt, erwächst einmal die Furcht vor diesen Gewalten, weiterhin die Verehrung für dieselben. Die schädlich wirkenden, verheerenden Naturerscheinungen erzeugen vorwiegend ein intensives Angstgefühl, während die heilsamen, das Menschenwohl fördernden vorerst zwar ebenfalls ein Furchtgefühl wecken, das jedoch allmählich in Ehrfurcht und Verehrung übergeht.

---

[1]) Vgl. Edward B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch von W. Spengel und Fr. Poske, Kap. IX; Sir John Lubbock, Prehistoric times, London 1872, p. 577 ff.; Spencer, Die Prinzipien der Soziologie, deutsch von Vetter, I. Bd., S. 117 ff. 448 ff. 474 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte, I. Bd., S. 21 ff.; M. Müller, Natural Religion, p. 161 f.; A. Fischer, Die Entstehung des sozialen Problems, 1896, S. 96 ff.; G. Simmel, Zur Soziologie der Religion, Neue Deutsche Rundschau, IX, H. 2.

Diese unsere psychogenetische Definition der Religion ist umfassend genug, um die vier gegenwärtig herrschenden Haupttheorien über die Entstehung der Religion (Animismus von Tylor und Lippert, Traum- und Geistertheorie von Spencer, Fetischismus von Comte und seinen Nachfolgern, Totemismus, Bacchismus von Gruppe) in sich einschliessen. Hingegen schliesst sie aus die absonderliche Theorie A. Raubers, wonach erst der Staat eigentlich der Erzeuger aller Zivilisation und Religion ist, ebenso die Ansicht Mortillets, dass die Religion eine ziemlich moderne Erfindung sei, erst ungefähr 15000 Jahre alt, während der Mensch 220000 Jahre religionslos gelebt habe [1]). Die Weisheit Raubers, die wohl auch Mortillets Hypothese zu Grunde liegt, hat der alte Sophist Kritias bereits vorweggenommen, der nach Zeller folgende Theorie aufstellt: „Anfangs haben die Menschen ohne Gesetz und Ordnung gelebt wie die Tiere; zum Schutz gegen Gewalttaten seien Strafgesetze gegeben worden; da aber diese nur die offenbaren Verbrechen verhindern konnten, sei ein kluger und erfinderischer Mann darauf gekommen, zur Verhütung des geheimen Unrechts von den Göttern zu erzählen, die mächtig und unsterblich das Verborgene sehen; und um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitze angewiesen" [2]).

Noch entschiedener schliesst unsere Definition die Ansicht Lubbocks aus, nach welcher die meisten, ja eigentlich alle wilden Stämme religionslos seien [3]). Abgesehen von den Einwürfen Roskoffs und Tylors, welche dieser aus einer missverständlichen Fassung des Wortes Religion entsprungenen Annahme mit aller Entschiedenheit entgegengetreten sind, würde es sich nach unserer weitgehenden psychogenetischen Definition der Religion, welche alle wie immer gearteten Offenbarungsformen der Beziehungen von Menschen zu übermenschlichen Kräften in sich befasst, von selbst verstehen, dass in unserem Sinne auch die angeblich religionslosen, wilden Stämme Lubbocks schon Religion haben. Es muss aber der Begriff der Religion so weit gefasst werden, wie es in unserer Definition geschehen ist, dass alle nur denkbaren Regelungen der Beziehungen des Menschen zu den über ihm stehenden Gewalten darin beschlossen sind, wollen wir anders atheistische Religionen, wie die buddhistische beispielsweise eine ist [4]), aus dem Begriffe der Religion nicht ausschliessen.

An psychologischen Definitionen der Religion hat es übrigens im

---

[1]) Vgl. Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 19.

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl., I. Teil, S. 1011. Gestützt auf Sext., Math. IX, 54, Pyrrh. III, 218 und Plut. De superstit. 13, S. 171.

[3]) Vgl. l. c. p. 437, 447, 531, 581; besonders 541 ff., 576—581.

[4]) Ueber den atheistischen Charakter des Buddhismus vgl. M. Müller l. c. p. 28, 93—107, 104 f.; deutsche Uebersetzung dieses Werkes von M. Winternitz, Leipzig 1895, S. 358.

Altertum ebensowenig gefehlt wie an jenen heute so landläufigen animistischen, die im letzten Grunde auch nur psychologische sind. Ein typischer Repräsentant des Animismus im Altertum war der Sophist Prodikus, der nach Zeller die Entstehung des Götterglaubens folgendermassen erklärt hat: „Die Menschen der Vorzeit haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und überhaupt alles, was uns Nutzen bringt, für Götter gehalten, ähnlich wie die Aegypter den Nil und deshalb werde das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephäst."

Ebenso hat die von Peschel vertretene Ansicht, nach welcher die Religionen aus einer bestimmten psychischen Motivation, insbesondere aus dem intellektuellen Bedürfnis des „Kausalitätsdranges" entsprungen seien, in dem berühmten Spruch der Alten „primus in orbe deos fecit timor" [1]) ihr Vorbild.

Wer mit uns den Begriff Religion weit genug fassen und psychogenetisch tiefer zurückrücken will (so dass auch die von Lubbock so genannten religionslosen Stämme darin befasst sein könnten), der wird zunächst dem Max Müllerschen Ausspruch beizutreten haben: Nihil est in fide, quod non antea fuerit in sensu [2]). Aber auch Max Müller hat es unterlassen, die letzte Konsequenz seiner Theorie zu ziehen. Auch die sensus kommen nicht zu stande, wenn nicht in der äusseren Umgebung des Menschen zwingende Gründe vorhanden sind, sie als Waffe im Kampf ums Dasein auszubilden. Wie die Entstehung des Rachegefühls, dessen spätere Auszweigung und abstrakterer Ausdruck das Recht ist, doch nur so zu begreifen ist, dass Kollisionen vorangegangen sind, die jenes Rachegefühl gezeitigt haben, genau so verhält es sich wohl auch, psychogenetisch gesehen, mit der Entstehung der Religion. Erzeugen Kollisionen mit sichtbaren Gewalten das Rachegefühl, so die Kollisionen mit unsichtbaren — sei es eingebildeten oder wirklich bestehenden, sei es symbolisch verkörperten oder ganz abstrakt gefassten — Gewalten das Furchtgefühl. In beiden Fällen sind die Kollisionen das Prius, die von ihnen erzeugten Gefühle aber das Posterius.

Die anthropomorphisierende Götterlehre Feuerbachs, welche vor Feuerbach schon Schiller in das hübsche Wort gefasst hat: „in seinen Göttern malt sich der Mensch", stammt, wie die meisten Theorien über Ursprung des Eigentums, des Rechts, der Moral und der Religion, aus dem Altertum. Der Eleate Xenophanes sagt bereits, Feuerbachs Formel vorwegnehmend: „Jeder stellt sich eben die Götter so vor, wie

---

[1]) Der Spruch stammt nicht von Lucretius, wie man vielfach meint, sondern ist in Statius' Thebaïs (III, 661) von Petronius entlehnt. Vgl. Chantepie de la Saussaye l. c. S. 22.

[2]) Vgl. M. Müller, Natural Religion, p. 115.

er selbst ist, die Neger schwarz und plattnasig, die Thrazier blauaugig und rothaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen" [1]).

Der Grundfehler dieser einseitig anthropomorphistischen Theorie ist die willkürliche Umstempelung eines vergleichsweise weit abliegenden Posterius zu einem Prius. Die Klotz-, Baum- und Steinverehrung [2]) ist unverhältnismässig früher, als etwa der Rachen der Nacht und des Todes, das Auge des Himmels, das Auge Odins und der Graien [3]). Mag also immerhin in einem späteren Stadium der religiösen Abstraktionsfähigkeit der Mensch sich selbst immer zuversichtlicher und ausgesprochener als würdigsten Gegenstand der Vergöttlichung empfunden haben, so sind dieser höchsten Verfeinerung in der Fassung des Unsichtbaren offenbar unzählige Zwischenstufen immer konkreterer Fassung vorangegangen. Die Hinüberprojizierung zunächst der minder edlen, sodann der edelsten Eigenschaften des Menschen in die Welt des Unsichtbaren findet in der Theorie des Makro- und Mikrokosmos ihren ersten prägnanten Ausdruck [4]). Erst bei Völkern, welche den Geist als die höchste unter den menschlichen Betätigungsformen zu schätzen gelernt haben, sublimiert sich die Furcht zur Ehrfurcht, werden die Götter zu Geistern, wird der Geist zu Gott. In demselben Masse, als das konkrete Rachebedürfnis bei wachsender Bewusstheit der Menschen im primitiven jus talionis seinen reglementierenden Niederschlag gefunden hat, übertrug und verpflanzte sich die Ideenassoziation der Reglementierung von den sichtbaren auf die unsichtbaren Gewalten. Der Ausdruck dieser Reglementation ist auf seiten des Rechts die Strafe, auf seiten der Religion das Opfer. Im weiteren psychischen Sublimierungsprozess dieser Gefühle entstehen dort Rechtsbewusstsein und Gewissen, hier laute Anbetung und stille Verehrung. Wie nun der zivilisierte Mensch unseres Zeitalters ohne Rechtsbewusstsein und Gewissen nicht wohl zu denken ist, und, falls ein solches Exemplar auftaucht, dies von den Psychiatern als pathologische Anomalie behandelt wird (moral insanity), so ist, von philosophischer Seite gesehen, der konsequent sein wollende Atheist nur als Opfer des Unverstandes oder als psychische Anomalie zu erklären. Da uns die religiösen Gefühle psychogenetisch in ebenso naturgemässer Entwicklung eingewachsen sind, wie die rechtlichen, so kann nur kindisch-trotziges Aufbäumen oder logisches Missverstehen die Beseitigung des religiösen Lebens fordern. Die

---

1) Vgl. Zeller I⁴, 490.

2) Tylor a. a. O. Bd. II, Kap. XIV, S. 168 ff. 216 ff.

3) Tylor a. a. O. Bd. I, Kap. IX., S. 346.

4) Vgl. den Anhang zum I. Bd. m. Psychologie der Stoa, S. 205—214, wo das erste Auftauchen des Makro- und Mikrokosmos in der griechischen Philosophie behandelt wird, sowie Ad. Meyer, Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos. Bern 1900 (Berner Studien zur Philos. u. ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein).

Meinung [1]) vollends, die Religion sei ein Wahn, eine Krankheitserscheinung, mit Neurose, Hysterie und dergleichen nahe verwandt, schlägt der vergleichenden Religionsgeschichte nicht minder, denn der Psychologie ins Gesicht, so dass sie einer ernsten Widerlegung kaum noch bedarf.

Gewiss kann im heutigen geordneten Gesellschaftszustand ein vereinzeltes Exemplar aus atheistischem Fanatismus vermeintlich religionslos erzogen werden [2]) und psychisch leidlich dabei gedeihen, wie denn auch Krüppel zur Welt kommen und sich ein annehmbares Verhältnis zur Mitwelt zurechtschnitzen oder auch Selbstverstümmelungen aller Art nicht selten sind. Allein wie zum vollen Ausleben einer ganzen Persönlichkeit die gleichmässige Ausbildung und Inanspruchnahme aller unserer körperlichen Organe und psychischen Funktionen gehört, so wird auch die ganze Persönlichkeit ohne gewisse Beziehungen zum Uebersinnlichen und Unfassbaren auf die Dauer nicht auskommen können; die Masse vollends ganz und gar nicht [3]). Ist so die Form aller Religion die Regelung unserer Beziehungen zu übersinnlichen, sei es wirklich existierenden, sei es nur als Denknotwendigkeit gegebenen Gewalten, so erübrigt uns noch die Untersuchung nach dem Inhalt aller Religionen. Im stufenweisen Aufstieg der Abstraktionsfähigkeit bilden Seelen Verstorbener, Naturkräfte, moralische Mächte, Götter, der Eingott sowie endlich die abstrakte Formel von der unentrinnbaren Naturgesetzlichkeit alles Geschehens die teilweise ineinander übergehenden, teilweise einander ablösenden Inhalte aller Religion. Mit wachsender Bewusstheit fordern sie alsdann nicht bloss die Anerkennung der Wirklichkeit, sondern auch in ihren Philosophien die der logischen Wahrheit ihrer Gottesbegriffe. Ueber diese logische Wahrheit der verschiedenen Gottesbegriffe zu urteilen, kann nicht die Aufgabe einer psychogenetischen Erklärung aller Religionen sein. Wie wir den Inhalt des Rechts den Rechtshistorikern und Rechtsphilosophen überlassen haben, so weisen wir die Untersuchung über die logische Wahrheit der verschiedenen Religionen den Vertretern der vergleichenden Religionsgeschichte [3]), sowie den spekulativen Theologen [4]) und Religionsphilosophen [5]) zu.

Die Entstehung der religiösen wie der übrigen, die Soziabilität der

---

[1]) Bekämpft bei Chantepie de la Saussaye a. a. O. S. 22.

[2]) Verwandte Gedanken bei Raffaele Mariano, Religione e religioni, Rivista philosophica 1900, p. 462 ff.

[3]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg 1887; W. Robertson Smith, The prophets of Israel and their place in history.

[4]) G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde., 1880—1883; O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. Aufl., Berlin 1892.

[5]) Von neueren Erscheinungen zur Religionsphilosophie seien hier hervorgehoben: Hermann Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg 1893; Geo. Runze, Katechismus der Religionsphilosophie, Leipzig 1901; Georg Simmel, Zur Soziologie der Religion, Neue Deutsche Rundschau IX, H. 2.

Menschen fördernden Vorstellungen werden von uns nicht von innen heraus, d. h. aus einer Analyse der menschlichen Gefühle, begriffen, sondern umgekehrt von aussen hinein verlegt, d. h. aus den uns zugänglichen äusseren Bedingungen, welche jene Gefühle offenbar hervorgerufen haben, erschlossen. Die vergleichend-geschichtliche Forschung liefert uns das empirische Material zur Ermittlung jener äusseren Faktoren, welche den um sein Dasein ringenden Menschen genötigt haben dürften, die entsprechenden Gefühle zu bilden.

Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, erscheint die alte Streitfrage, ob, wie Feuerbach annimmt, die Menschen es waren, welche die Götter nach Analogie ihrer eigenen Persönlichkeit geschaffen haben, oder, wie Descartes behauptet, Gott umgekehrt den Menschen die Gottesvorstellung anerschaffen und in sie hineingebildet habe, in einer neuen Beleuchtung. Versteht man nämlich unter Gott, sei es abstrakter, die Summe aller übersinnlichen Mächte, sei es konkreter, den Inbegriff aller Naturgesetzlichkeit, so bedarf es kaum einer einlässlichen Erörterung darüber, dass diese Mächte bezw. Gesetze nicht bloss den religiösen Vorstellungen der Individuen zeitlich vorangehen, die Existenz dieser Individuen überhaupt erst ermöglichen, sondern auch ihre religiösen Vorstellungen kausal bedingen. Denn da sich der Mensch den Einwirkungen dieser Mächte bezw. Gesetze niemals zu entziehen vermochte, so war es bei wachsender Bewusstheit unausbleiblich, dass in ihm das Gefühl dieser Abhängigkeit erwachen und mit gesteigertem Bewusstsein erstarken musste. Die Stadien des Fetischismus, Animismus, Totemismus, der Traum- und Geistertheorie Spencers etc. sind, psychogenetisch gesehen, sekundärer, nicht primärer Natur. Traumverkörperung, Ahnenverehrung, Tierkultus, Geisterglaube, Naturbeseelung u. s. w. stellen in stufenweiser Sublimierung nur wechselnde Inhalte jener obersten Form aller Religion dar, die wir als eine, sei es unbewusste, sei es bewusste Regelung der Beziehungen des Individuums zum Uebersinnlichen begriffen haben [1]. So gefasst, sind die ersten Regungen des Furchtgefühls vor dem Uebersinnlichen ein Prius im Verhältnis zu den späteren mitbedingenden Momenten der Evolution religiöser Gefühle (Animismus, Fetischismus etc.), jedoch kein absolut Erstes. So sehr das Furchtgefühl alle späteren Inhalte der religiösen Vorstellungen aus sich heraustreibt, so sehr ist es seinerseits schon wieder Erzeugnis derjenigen Mächte bezw. Gesetze, deren Wirkungen schon der primitive Mensch unausgesetzt an sich verspüren musste. Gegen diese Wirkungen sucht sich nun der Mensch in seinem dunklen Drange ebenso zu schützen und zu wappnen, wie gegen alle anderen An- und Eingriffe seitens sichtbarer, verfolgbarer Gewalten. Die

[1] Vgl. dazu Ferd. Tönnies, Ueber die Grundtatsachen des sozialen Lebens, Bern 1897, S. 67; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1901, S. 556 ff.

im Kampfe gegen das Unsichtbare erzeugten Waffen sind nun vorerst von ebenso kindlicher Konkretheit und Unbeholfenheit, wie etwa die paläolithischen Geräte oder Pfahlbauten täppisch-primitive Waffen im Kampfe um die materielle Existenz sind. Das Ziehen einer entsprechenden Parallele zwischen der Entwicklung unserer heutigen Kampfmittel um die materielle Existenz und denen der Pfahlbauzeit, sowie unserer heutigen monistischen Gottesverehrung und der einer Baum-, Klotz- und Steinanbetung ergibt sich von selbst.

Die Divergenz zwischen Feuerbach und Descartes bezüglich des Ursprungs der Gottesvorstellung lässt sich wie folgt ausgleichen. Die unleugbar vorhandenen Anthropomorphien und Anthropopathien innerhalb der ausgebildeteren Religionssysteme, von denen Feuerbach seinen Ausgangspunkt genommen haben mag, stellen eben nicht, wie Feuerbach will, den Ursprung, sondern im Gegenteil eine vergleichsweise späte Entwicklungsform im Abstrahierungsprozess der religiösen Gefühle dar, die sich nach und nach in ein religiöses Bewusstsein umbilden. Descartes hat Feuerbach gegenüber darin recht, dass die letzte Causa des Gottesbegriffs nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist, sofern man mit uns unter Gott die Summe aller übersinnlichen Kräfte versteht, durch deren Zusammenwirken nicht bloss unser Dasein, sondern auch unser Sosein bedingt ist. Nur ist der so verstandene Gott, den unser Einheitsbedürfnis uns ebenso zu denken nötigt, wie wir etwa die vereinheitlichenden Abstraktionen Recht, Staat, Sprache, Sitte, Natur, Welt etc. bilden müssen, nicht die unmittelbare Veranlassung des ausgebildeten, inhaltlich gefüllten Gottesbegriffs, wie Descartes will, sondern, psychogenetisch gesehen, nur die formale Bedingung zur Entstehung der Furchtgefühle vor übersinnlichen Gewalten, eben damit aber zugleich auch mittelbare Ursache der primitiven Gottesvorstellungen, weiterhin der ausgebildeten Gottesbegriffe. Hat also die von Feuerbach angewendete anthropologische Methode den über den Ursprung der Religionen ausgebreiteten Schleier an einer Stelle gelüftet, wo bereits ziemlich ausgebildete Religionssysteme vorhanden waren, so stellt die von uns befolgte psychogenetische Methode einen Versuch dar, dieses Problem an einer noch tieferen Wurzel zu packen[1]).

Haben wir solchergestalt eine psychogenetische Formel für den Ursprung aller Religionen gefunden, so erwächst uns noch die Aufgabe, das Wesen der Religion als sozialer Funktion zu definieren. Heisst Soziabilität Schmeidigung und Abschleifung tierisch ungezügelter Affekte zu Gunsten eines geordneten Zusammenlebens von Menschen, so leuchtet es ohne weiteres ein, dass die religiösen Gefühle in allen ihren Schattie-

[1]) Vortrefflich formuliert Lester F. Ward diesen Gedanken, The essential Nature of Religion, Intern. Journal of Ethics, Jan. 1898, p. 169: „Religion is a substitute in the rational world for instinct in the subrational world.“

rungen eines der mächtigsten, wenn nicht das mächtigste Mittel im Sänftigungs- und Harmonisierungsprozess des tierischen Trieblebens der Menschen gewesen sind. Treffend hat daher Lessing die Religion nach dem Vorbild Augustins und anderer Kirchenväter „Erzieherin des Menschengeschlechts“ genannt. Mit der Bedeutsamkeit der sozial-pädagogischen Rolle der Religion im Haushalte des Menschengeschlechts kann sich füglich keine der übrigen sozialen Funktionen messen. Denn alle übrigen sozialen Funktionen beziehen sich vorwiegend auf die sichtbaren, einer öffentlichen Kontrolle unterliegenden menschlichen Handlungen, während die Religionen und die aus diesen entspringenden moralischen Begriffe wesentlich und vorzüglich die geheimen Handlungen und Vergehungen der Menschen zum Gegenstande einer Reglementierung machen. Da nun ein friedliches, auf gegenseitiges Vertrauen gegründetes Zusammenleben und Zusammenwirken von Menschen nur dann, oder doch dann am besten möglich ist, wenn Gewalten errichtet oder erdichtet werden[1]), welche nicht bloss die vergleichsweise selteneren öffentlichen Vergehungen, sondern auch die ungleich häufigeren verborgenen zu ahnden die Eignung besitzen, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die Religion die Soziabilität unverhältnismässig mehr gefördert und gefestigt hat, als die übrigen sozialen Funktionen.

Mit der Religion beginnt übrigens der Vergeistigungsprozess der Soziabilität. Während die übrigen, bisher behandelten, Funktionen in erster Linie der Regelung der körperlichen Beziehungen der Menschen untereinander zum Gegenstande hatten, beginnt die Religion erst, geistige Fäden zwischen den psychischen Interessen der Individuen zu spinnen. Gemeinsame Ahnenverehrung und daraus erwachsende mythologische Ueberlieferung schlingen unsichtbar zarte, seelische Bande um die zum gleichen Sagenkreis oder Opferkult sich gruppierenden Individuen. Religiöse Verbände bilden das typische Vorbild aller späteren, auf psychischen Motiven sich aufbauenden Vereinigungen, als da sind: politische und nationale Verbände, wissenschaftliche und künstlerische Genossenschaften, berufliche, gesellige, wirtschaftliche etc. Vereinigungen aller Art. Was der Staat später durch Blut und Eisen gewaltsam zusammenschmieden sollte: die nationale Solidarität der Individuen, das hatte die Religion schon längst mit milderen und sanfteren Mitteln erreicht in der religiösen Solidarität. Im Kampf gegen die bête humaine war die Religion die zuverlässigste Waffe, welche der Mensch sich geschmiedet hat.

An die Untersuchung nach dem Ursprung und sozialen Wesen der Religionen reiht sich naturgemäss die nach der gemeinsamen Tendenz aller religiösen Entwicklung. Wie wir in Recht und Sprache, in Ge-

[1]) Vgl. dazu Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900, I, 276 f.

sellschaft und Staat, in Eigentum und Ehe eine bestimmte Entwicklungsrichtung aufzudecken in der Lage waren, so werden wir auch in grossen Zügen dem Gang der religiösen Entwicklung zu folgen haben. Dabei wird man von uns keine vergleichende Analyse der Religionsinhalte der Chinesen und Aegypter, der Babylonier und Assyrer, der Inder und Perser, der Griechen und Römer oder der drei monotheistischen Religionen erwarten. Haben wir es doch hier nirgends mit den Inhalten, sondern immer nur mit den Formen der sozialen Funktionen zu tun[1]). Und so fechten uns auch die zahllosen dogmatischen Differenzen unter den einzelnen Religionen wenig an, zumal uns an dieser Stelle nur die psychische Gesamttendenz und die aus dieser sich ergebende soziale Wirksamkeit aller Religionen interessieren.

Schon ein flüchtiger Ueberblick über die Entfaltungsformen der führenden Religionen der Erde[2]) belehrt uns darüber, wie die religiösen Gebilde sich entwickeln. Von der Idolatrie, der gemeinsamen Verehrung von heiligen Steinen, Bäumen und Tieren, steigert sich die Sublimierung der religiösen Gefühle zur Verehrung der Naturkräfte, bedeutenden Menschen (Heroen) bis hinauf zur Abstraktion von Gottheiten, bezw. einer Gottheit. Die Mittel der Verehrung zeigen ähnliche Verfeinerungsgrade auf. Man setzt ein mit Magie und Divination, steigt auf zu Opfern (erst Menschen-, dann Tieropfern) und Gebeten, bis man sich endlich an heiligen Orten zu heiligen Zeiten um heilige Personen versammelt. Diese Versammlungen sind die ersten Formen psychischen Zusammenwirkens im grossen Stile. „Die Kultusgemeinschaft ist der wichtigste Teil der Organisation der menschlichen Gesellschaft und erscheint uns eher als deren Grund, denn als deren Folge“[3]). Die Familiengötter verwandeln sich nach und nach in Stammesgötter, die Geschlechtskulte sublimieren sich zu Staatskulten. Die Willkürlichkeit in der Regelung der Privatkulte wird seit dem Entstehen eines eigenen Priesterstandes aufgehoben und durch fest formulierte sozial-religiöse Imperative ersetzt. Dem ersten Niederschlag dieser sozial-religiösen Reglementierung begegnen wir in den heiligen Büchern der acht Hauptreligionen[4]).

---

[1]) Ueber die Klassifikation der Religionen nach ihren Inhalten siehe Chantepie de la Saussaye a. a. O. I, 35 ff. Kuenen hat zuerst den nationalen Religionen die Weltreligionen gegenübergestellt. Tiele ersetzte diese Einteilung durch eine Gegenüberstellung von natürlichen und ethischen Religionen. Hegel und Ed. v. Hartmann haben Schemata der Klassifikation aufgestellt, die Chantepie S. 40 knapp skizziert.

[2]) Vgl. Chantepie de la Saussaye a. a. O. Bd. I, 41. Von den auf 1435 Millionen geschätzten Bewohnern der Erde gehören 1200 Millionen den vorgeschritteneren Religionen an, während die Zahl der Fetischanbeter auf 234 Millionen oder 16,4 % geschätzt wird.

[3]) Ebenda 132.

[4]) Vgl. M. Müller, Natural Religion, Lecture XX, Sacred Books, besonders p. 549. Zu ähnlichem Resultat gelangt Arnold Fischer, Die Entstehung des sozialen

Man könnte vielleicht dem Priesterstande im Ausbau der sozialen Funktion der Religion etwa die gleiche Stelle zuweisen wie dem Grammatiker in der Sprache, den Gesetzgebern im Recht, den Feldherren im Kriege oder den Fürsten und Beamten im Haushalte des Staates: die gemeinsame Aufgabe dieser sozialen Funktionäre besteht darin, dass sie an die Stelle der chaotisch durcheinander flutenden, unbeholfen partikularistischen und eben dadurch willkürlichen Regelungen der Individuen generelle Imperative, weitausschauende, umfassende Massregeln setzen. In demselben Masse, wie die Religionen abstrakter werden, verfeinern und generalisieren sich diese Regeln. Es entsteht ein eigener Religionsstaat (Theokratie des Mosaismus), und im christlichen Mittelalter bildet sich die Idee eines „Gottesstaates", sowie ein eigenes kanonisches Recht aus. Und so stellt sich denn der Prozess der religiösen Evolution als ein aufsteigender Sieg der Gesetzlichkeit über Willkür, der Gleichheit über individuelle Ungebundenheit, der menschlichen Gattung über die Spezies dar.

Die Unifizierungstendenz, welche uns bereits bei den übrigen sozialen Funktionen entgegengetreten ist, prägt sich auch unverkennbar im Entwicklungsgang der Religionen aus. Wie Hunderte von Stämmen, die sich früher im wilden Kriege zerfleischten, durch die Unifizierungstendenz der Staatengebilde heute zu einem gemeinsamen Nationalstaat zusammengewachsen sind, so haben sich die Hunderte von Religionsformen um einige wenige (acht Religionstypen) im wesentlichen kristallisiert. Dem Gedanken eines Weltstaats parallel erwacht im Buddhismus, Christentum und Islam der einer Weltreligion. Was das Imperium Romanum politisch anstrebt, das versucht der Katholizismus religiös. Staaten wie Religionen ringen jetzt um die Weltherrschaft, oder — was für uns gleichbedeutend ist — um die Herrschaft am ganzen Mittelmeerbecken. Im Christentum und Mohammedanismus, die ihre Kräfte in den Kreuzzügen messen, wird ebensosehr um die politische wie um die religiöse Weltherrschaft gekämpft.

Seit dem endgültigen Sieg der christlichen Kultur über alle anderen älteren Kulturen tritt die Unifizierungstendenz der Religionen immer offener zu Tage. Wie die grösseren Nationalstaaten sich in ihren politischen, kulturlichen und Handelsinteressen zu internationalen Verbänden vereinigen und so allmählich ein internationales Recht schaffen, so tun sich bei wichtigen Kultur- und Humanitätsfragen einzelne Religionen zu interkonfessionellen Vereinbarungen zusammen. Die Unionsverhandlungen zwischen den gespaltenen christlichen Kirchen z. B. werden immer aufs neue aufgenommen. Auch heute fehlt es an Idealisten vom Schlage

---

Problems, Rostock 1898, S. 103: „Die Gottheiten der ersten Kulturstufen sind daher Geschlechter- und Stammesgottheiten, auf höheren Stufen Nationalgottheiten."

eines Leibniz nicht, welche eine Versöhnung der Religionen nicht bloss erträumen, sondern in absehbahrer Zeit erhoffen. Dem Gedanken einer Universalsprache, eines Universalrechts und eines Universalstaates läuft parallel der einer Universalreligion. Als Symptome dieser universalistischen Tendenzen gelten uns die zahlreichen internationalen Vereinbarungen (Weltpostverein etc.), das internationale Recht, der Religionskongress in Chicago (1893) und die weit greifbareren anglikanisch-orientalisch-altkatholischen Unionsbestrebungen (Kongress in Luzern 1895). Der Weltverkehr, dessen industrieller Ausdruck Welthandel und Weltausstellungen sind, fördert eben wie ein Weltrecht, so auch eine Weltreligion. Wie alle Kulturvölker am Mittelmeer von den Göttern zum Eingott übergegangen sind, so werden auch die Formen seiner Anbetung sich nach und nach anähnlichen und vereinheitlichen. Und so offenbart sich denn auch als latente Tendenz der Religion, als der letzten von uns hier zu behandelnden sozialen Funktion, der unverkennbare Zug nach Universalität. Der Sinn dieser Tendenz ist, wie für die universelle Richtung des Rechts die Gleichheit aller vor dem Gesetz, so für die universelle Richtung der Religionen die Gleichheit aller zunächst vor Gott, sodann innerhalb ihrer respektiven Konfession, endlich die Gleichberechtigung der Konfessionen nebeneinander.

Diesem nivellierenden, alle Besonderheiten abstreifenden und alle religiösen Monopole niederreissenden Zug nach religiöser Gleichheit und Vereinheitlichung steht nun wieder das Individuum mit seinem sehnsüchtigen Lechzen nach religiöser Freiheit und Vereinzelung entgegen. Von den unzähligen Formen des Auslebens der religiösen Individualität, welche bei unserer heutigen psychischen Differenziertheit so weit geht, dass es kaum zwei gebildete Menschen gibt, die mit den Begriffen „Gott" und „Religion" absolut die gleichen Vorstellungen verbänden, bis hinauf zu dem kecken atheistischen Wort: „Religion mag ja mit Seligkeit gleichbedeutend sein; ich will aber nicht selig sein, und auch das muss mir in einem freien Staate gestattet sein", zieht sich eine endlos scheinende Stufenleiter von religiöser Verpersönlichung hin. Weder wird der Kulturmensch die religiöse Gleichheit preisgeben, noch die religiöse Freiheit opfern wollen. Und doch handelt es sich hier um tiefgehende Gegensätze. Während der universelle Zug der Religion offenbar fordert, dass alle ihr anhängenden Menschen einen und denselben Gott anerkennen, schnitzt sich das heutige, psychisch differenzierte Individuum seinen eigenen Gott aus seiner geistigen und moralischen Persönlichkeit zurecht. Droht uns nun nicht an der Spitze der Kultur jene wilde, regellose religiöse Anarchie, welcher zu steuern die Religion an der untersten Sprosse der Kultur vom sozialen Telos als Aufgabe überbunden erhielt? Heisst Religion Regelung der Beziehungen zum Uebersinnlichen, so tritt beim heutigen Individuum an die Stelle

der früher bindend gewesenen religiösen Imperative anarchische Willkür. Und so heisst denn auch hier die soziologische Grundformel: Kampf des Individuums um die geistige, insbesondere um die religiöse Persönlichkeit! An dem Dilemma zwischen Religionsgleichheit und Religionsfreiheit scheint sich das heutige Individuum religiös zu verbluten.

Der Einheitstrieb der Menschen drängt zur unbedingten Unifizierung des Uebersinnlichen: zum abstrakten Eingott, der sich als letzte, unausweichliche Konsequenz unseres logischen Vereinheitlichungsbedürfnisses einstellt. Mit wachsender Bewusstheit müssen die Völker, vermöge ihres immanenten Strebens nach vollkommen vereinheitlichter Erkenntnis [1]) zum Eingott als dem Inbegriff aller übersinnlichen Kräfte und Gesetze vermittels der gleichen psychischen Nötigung gelangen, welche sie zwingt, die Abstracta Eigentum, Recht, Moral, Kunst, Wissenschaft, Menschheit, Natur, Welt, All u. s. w. zu bilden. Gott ist mit einem Worte für den denkgeübten Menschen eine logische Denknotwendigkeit. Ohne uns nun in den uralten Streit zwischen Nominalisten und Realisten zu mischen, den die Sophisten und Cyniker wohl zuerst vom Zaun gebrochen haben, ob nämlich diese obersten Abstracta, wie allgemeine Begriffe überhaupt, Realwesen oder blosse Namen — flatus vocis bei den mittelalterlichen Nominalisten, „abkürzendes Verfahren des Denkens“ bei Mill — seien, müssen wir doch die psychologisch-logischen Motive der gegenwärtig in der ganzen gesitteten Menschheit unleugbar vorhandenen religiösen Krise blosszulegen suchen, wollen wir anders den Aufgaben unserer psychogenetischen Methode gerecht werden.

Mögen nämlich diese obersten Abstracta (mit Plato) real, ja die einzigen Realwesen, oder (mit Roscellin) blosse Erdichtungen und willkürliche Zusammenfassungen des Menschengeistes sein, eine Tatsache bleibt unter allen Umständen bestehen: je allgemeiner und abstrakter der Begriff ist, desto farbloser, lebloser und infolgedessen gleichgültiger wird er dem auf sinnliche Anschaulichkeit gestellten Individuum — gleichviel, ob das Individuum die betreffenden Begriffe zu bilden sich psychisch gezwungen sieht oder nicht. Für die „Themis“ oder Göttin „Justitia“ kann sich das Individuum allenfalls noch erwärmen — die abstrakte „Gerechtigkeit“ lässt es kalt. Der vollkommen entpersönlichte Gott als Summe aller übersinnlichen Gesetzmässigkeit — und jede Gesetzmässigkeit ist eine übersinnliche, zumal die Sinne nur „Tatsachen“, nie „Gesetze“ wahrzunehmen vermögen — mag das Gebot einer logischen Denknotwendigkeit sein; aber für diesen Gott, diese höchste logische

[1]) Nach Comte stellt alle Philosophie auf eine vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis ab, nach Kant ist das menschliche Erkenntnisvermögen überhaupt mit einer „transzendentalen Einheit der Apperzeption“ ausgestattet.

Abstraktion, für diesen Abschluss der logischen Pyramide, und sei dieser noch so unausbleiblich, etwas fühlen sollen, das hiesse Uebermenschliches fordern. Fühlen kann man nur für ein Wesen, das selbst fühlt, das also Gefühle zu erwidern wenigstens die Fähigkeit besitzt. Natur- oder Kunstschönheiten bewundert man, aber man fühlt nichts für sie, weil Fühlen, Anbeten, Sichanschmiegen Reziprozität voraussetzt und fordert. Deshalb war die Herrschaft des entpersönlichten „Jehovah" von so kurzer Dauer, wenn sie überhaupt jemals und irgendwo streng und ernstlich durchgeführt, durchgedacht war. Gott musste sich immer wieder verpersönlichen, sollte anders der Mensch „sein Herz vor ihm ausgiessen" können. Philonische Logoslehre, Jesus als Gottessohn, die kabbalistischen Sephirot, mystisch-theosophisches „Schauen" Gottes stellen ebensoviele Versuche dar, den grundmässigen Widerstreit zwischen den Forderungen der Logik, welche Gott immer wieder entpersönlicht, und denen des individuellen Gefühls, das ihn ebenso unausbleiblich immer wieder verpersönlicht, zu schlichten. Der Kampf auf Leben und Tod, den Theologie und Philosophie seit nahezu zwei Jahrtausenden führen, ist — soziologisch und psychologisch gesehen — nichts anderes, als das unausgesetzte Ringen des logischen Denkens mit den menschlichen Gefühlsfaktoren. Simmel fasst diese Gedanken (Zur Soziologie der Religion) wie folgt zusammen: Die Gefühlsbedeutung der Religion . . . ist völlig unabhängig von allen Annahmen über die Art, wie diese Vorstellungen zu stande gekommen sind.

Wer nun vermeint, der Verstand habe in unserem „erleuchteten Zeitalter" endgültig über das Gefühl gesiegt, die logische Kategorie sei einmal und für immer Herrin des psychischen Affekts geworden, der überschätzt die Macht der ersteren um ein ebenso Beträchtliches, wie er die des letzteren unterschätzt. Die „Religion" bezw. deren reglementierender Niederschlag im Zeremoniell — welchem im Recht das Gesetz, in der Moral das ethische Gebot, in der gesellschaftlichen Sitte der Takt entspricht — lassen sich ebensowenig durch einen Areopag von Denkern einfach wegdekretieren wie das Recht, die Moral, die Wissenschaft oder die Kunst. Sie haben ihr eigenes, natürliches Wachstum so gut wie alle übrigen sozialen Funktionen. Ihre Wurzeln liegen, wie Schleiermacher gezeigt hat, unausrottbar tief im dunklen, aller experimentellen Beobachtung spottenden Untergrunde des Gefühls, das den Menschen immer aufs neue dazu treibt, sich zum „Uebersinnlichen", „Unerforschlichen" („Unknowable" Spencers) in Beziehung zu setzen und diesen Beziehungen durch ein bestimmtes Zeremoniell Ausdruck zu verleihen.

Atheist zu sein hätte nur derjenige das Recht, der uns die „Weltformel" erschlösse und uns mit mathematischer Präzision den Nachweis lieferte — nicht dass, sondern warum Gesetzmässigkeit im Natur-

geschehen herrscht. Bis zur Erbringung eines solchen zwingenden Beweises in bündiger, schlüssiger, jeden Zweifel ausschliessender Form ist auch dem voraussetzungslosesten Philosophen jeder Atheist ebenso gläubiger Dogmatiker wie der starrgläubige Theist.

Die soziologische Frage kann daher, psychogenetisch betrachtet, nicht lauten, ob, sondern nur, wie Religion in Zukunft möglich sein werde. Der Zwiespalt zwischen dem logischen Bedürfnis, das einen entpersönlichten Eingott fordert, und dem psychologischen, das ebenso dringend eine Verpersönlichung des „Unsichtbaren" heischt, drängt einer Lösung entgegen. In gleicher Weise fordert der Widerstreit zwischen den religiösen Interessen der menschlichen Gattung und denen des Individuums — als Glied der Menschheit beansprucht das Individuum Gleichheit, als Einzelpersönlichkeit unbedingte Freiheit des religiösen Denkens — zu einer ernsten Aufnahme dieses soziologischen Problems heraus. Das religiöse Problem, das endgültig zu lösen Philosophie und Theologie seit Jahrtausenden sich vergeblich abmühen, muss einmal von seiner soziologischen Seite gepackt werden [1]). Denn der Religion kommt so gut der Titel einer sozialen Funktion zu, wie allen übrigen, bisher behandelten, zumal ihr das Merkmal, Imperative zu schaffen, in hervorragendem Masse eignet. Nun beginnen aber die religiösen Imperative auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Kultur immer offensichtlicher zu verblassen und an bindender Kraft einzubüssen. Kirchliche Strafen rücken mehr und mehr in den Hintergrund, und alle krampfhaften Anstrengungen, eine kirchliche Gewalt zu behaupten, werden diesen Prozess nicht aufzuhalten vermögen. Das heutige Individuum hat unleugbar die Tendenz, seine Beziehungen zum „Uebersinnlichen" entweder selbst, oder gar nicht zu regeln. An die Stelle der kirchlichen Regelung, wie sie früheren, gläubigeren Perioden eigen war, tritt je länger, desto ausgesprochener eine anarchische religiöse Willkür des Individuums. Hier steckt nun die soziologische Seite des religiösen Problems, das wir indes an dieser Stelle nur aufwerfen, nicht zur Entscheidung bringen können. Erst im letzten, systematischen Abschnitt dieses Werkes kann die soziologische Seite des religiösen Problems Gegenstand eines Lösungsversuches werden.

Neben Sprache, Recht und Religion gibt es noch eine Reihe weiterer labiler sozialer Funktionen, deren psychogenetische Erfassung reiches soziologisches Interesse darbietet: Moral, Wissenschaft, Kunst, Kriegskunst und Erfindungskunst. Die Moral schafft Sittengebote, die Kunst ästhetische Regeln. Die Wissenschaft belauscht und fixiert die Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens, ordnet (in der Mathematik)

[1]) Vgl. G. Simmel, Zur Soziologie der Religion, N. Deutsche Rundschau IX, 1898, Sonderabdruck S. 12; W. James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz, Stuttgart 1900; R. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens, Leipzig 1902, S. 192 ff.

alles nach Mass und Zahl, berechnet (in der Astronomie) die Gestaltung und Wirkungsart der kosmischen Funktionen, regelt (in der Medizin) die Behandlungsweise der Krankheitserscheinungen des menschlichen Organismus und (prophylaktisch) die sanitären Beziehungen der Menschen und schafft endlich (in der Logik) Imperative des Denkens [1]). Die sich beim kriegerischen Typus der Menschen ausbildende Kriegskunst setzt allgemach an die Stelle der chaotischen Willkür wilder Horden äusserliche Regelung, feste soldatische Unterordnung, bestimmte Grundsätze der Kriegführung, die sich nach und nach zu einer eigenen Kriegswissenschaft ausbauen. Die Erfindungen treten zuerst scheinbar zufällig und regellos auf, ermangeln selbst bei Kulturvölkern noch einer bewussten Richtschnur des Zusammenwirkens, bis auch sie sich endlich ihre Imperative, d. h. ihre eigene Technik schaffen. Heute gibt es jene ars inveniendi, von welcher Baco von Verulam einst geträumt hat: die naturwissenschaftlichen Methoden in unseren Laboratorien sind im wesentlichen Imperative der Erfindungskunst. An die Stelle der wilden Regellosigkeit früherer Erfindungen ist jetzt eine methodische Vorbildung und systematische Inangriffnahme aussichtsvoller Probleme getreten. Die früheren fanden manches, die heutigen erfinden unzählig vieles, weil sie nach bestimmten Regeln suchen. Und so stellt sich denn die Klärung des ursprünglichen Chaos, die Bindung des Menschen durch Imperative aller Art als oberster Sinn der Entwicklung aller sozialen Funktionen heraus. Auf der ganzen Linie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens löst durchgehends die Regel alle Willkür, der soziale Befehl das ursprüngliche anarchische Chaos ab. Und je weiter wir kulturlich fortschreiten, umsomehr häufen und weiten sich diese Befehle ins Unübersehbare aus. In demselben Masse aber, wie die Anzahl der Regelungen aller Art wächst, mildert sich die Form dieser Befehle. Das heutige Individuum mit seinem mächtigen Eigenleben durchbricht die blöde Starrheit und grausame Strenge der Imperative früherer Zeitalter; Konvention und Etikette, Sitte und Recht verlieren mehr und mehr jene Herbheit und Schärfe, die ihnen in früheren Generationen eignete. Die Milderungstendenz aller Imperative ist eine ebenso offensichtliche, wie ihre numerische Steigerungsfähigkeit. Was sie an Zahl gewinnen, verlieren sie an Geltungswert. Kamen ältere Kulturvölker mit zehn und zwölf Tafeln aus, also mit einer Handvoll von Imperativen, auf deren Uebertretung vielfach die Todesstrafe stand, so zählen unsere staatlichen, rechtlichen, moralischen, religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen (Ehrenkodex), beruflichen etc. Befehle nach vielen Tausenden, deren Ueber-

[1]) Ueber die „Anfänge der Wissenschaft“ siehe H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 626 ff.

tretung eine kaum übersehbare Skala von Strafabstufungen — von gesellschaftlicher Geringschätzung an bis hinauf zur Todesstrafe — ahndet. Die Häufung der Imperative geht mit der Lockerung ihres Geltungswertes Hand in Hand, was psychologisch und soziologisch sich daraus erklärt, dass die unendliche Mannigfaltigkeit der Befehle eine entsprechend grosse Mannigfaltigkeit in der Strafabstufung zur unausweichlichen Folge hat.

Die zuletzt erörterten labilen sozialen Funktionen setzen nun aber einen vergleichsweise hohen Grad menschlicher Geistigkeit voraus. Moral und Wissenschaft, Technik und Kunst sind bereits Erzeugnisse reflektierter Imperative. Familie und Eigentum, Gesellschaft und Staat, Sprache, Recht und Religion sind — in ihren Anfängen zumal — gleichsam sozialer Wildwuchs. Hier schafft der Selbsterhaltungstrieb mit immanenter Logik gewisse Regeln des Verhaltens, lange bevor das menschliche Bewusstsein diese Regelungen zum Gegenstand der Beobachtung und Untersuchung macht. Die moralischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Imperative hingegen sind bereits Wirkungen der namentlich in der Philosophie zum Selbstbewusstsein gelangten, das Wesen dieser Befehle zergliedernden und die Möglichkeit einer geflissentlichen Umbiegung derselben erwägenden menschlichen Vernunft. Im reflektierenden Bewusstsein erwächst dem Selbsterhaltungstrieb, dessen Ausfluss der Instinkt ist, ein logischer Regulator. Der pfadlose Urwald sozialer Imperative, wie er wirr und planlos in die Höhe geschossen ist, wird mit der scharfen Säge menschlicher Kritik erbarmungslos abgeholzt. Was bisher an Regelungen der Beziehungen von Menschen untereinander, sowie der Beziehungen des Menschen zu der ihn umgebenden, organischen und unorganischen Natur wildwüchsig — weil nur unbewusstzweckmässig — geworden und erwachsen ist, das wird jetzt planmässig umgestaltet und bewusst-zweckmässig reorganisiert. Die Vernunft übernimmt das heikle, verfängliche Geschäft, die Natur zu meistern, die Instinkte zu überwachen und, wo es not tut, umzugestalten, indem sie die unbewusste Zweckmässigkeit der sozialen Institutionen, wie sie die immanente Teleologie hervorgetrieben hat, durch eine bewusste zu ersetzen sucht: es entsteht mit einem Worte eine Sozialphilosophie.

Zweiter Abschnitt.

Umriss einer Geschichte der Sozialphilosophie.

Dreizehnte Vorlesung.

Die ersten sozialphilosophischen Regungen des bewussten Geistes in der Geschichte.

An der Schwelle der Geschichte tritt uns die bei zahlreichen Völkern des Altertums verbreitete Legende eines „goldenen Zeitalters" entgegen. Je mehr die alte Welt schon in ihren ersten Staatsgebilden auf den kriegerischen Typus zugeschnitten war, also einen Zustand des ewigen Krieges darstellte, umso verführerischer zauberte sich die mythenbildende Volksseele, späterhin die Phantasie der Dichter einen Idealzustand des ewigen Friedens zurecht, den sie indes nicht der Zukunft künden, sondern in die Längstvergangenheit, d. h. in den geträumten paradiesischen Urzustand zurückversetzen[1]).

Von Hesiod, Empedokles, Pherekrates, Theopomp[2]), Hekatäus von Abdera und Dikäarch von Messana, dem nachgewiesenen Vorläufer Rousseaus[3]), an bis auf die Schilderung des „goldenen Zeitalters" seitens der römischen Dichter Ovid, Virgil, Tibull und Seneca begegnen wir überall dieser romanhaft ausgeschmückten Legende. Und dieser zuerst von Cynikern verkündete, sodann von Rousseau wieder aufgenommene Gedanke, wonach der Mensch aus engelgleicher Reinheit im Naturzustande zu satanartiger Bosheit im Kriegszustande herabgesunken ist, zittert noch nach in gewaltigen Geistesschöpfungen, wie Dantes „Göttlicher Komödie", in Tassos „Aminta", Miltons „Verlorenem Paradies" und Klopstocks „Messiade". Anklänge an das „goldene Zeit-

---

[1]) Vgl. S. Cognetti de Martiis, Socialismo antico, Torino 1889, Capitolo I, L'ideale socialistico e l'Età dell' oro, p. 3—10. Analoge Erscheinungen tauchen in Indien (Cognetti, ebenda p. 199 ff.), China (p. 259 ff.) und Persien (p. 399 ff.) auf. Hierher gehört auch der bei den ältesten Kulturvölkern auftretende Eden-Mythos (p. 236 ff.).

[2]) Vgl. Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 205.

[3]) Vgl. R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, 113; m. Schrift „Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage", Berlin, Reimer, 1896, S. 2 f.

alter“ finden sich auch noch im Don Quixote des Cervantes, im Silva moral von Lope de Vega, sowie in Goethes „Tasso“. Kein Wunder, dass die von ihren grössten Dichtern suggerierte Menschheit allgemach an die wundersame Mär zu glauben begann, dass der ewige Friede nur im verlorenen Paradiese möglich gewesen, während der ewige Krieg das unentrinnbare Los der durch Sündenfall verschuldeten Menschheit bleibe.

Solange nun das soziale Problem träumerisch und nebelhaft in die Längstvergangenheit rückwärts projiziert wird, hat es für uns zwar ein ästhetisches und psychologisches Interesse, sofern wir aus diesen Träumen auf die diesen etwa zu Grunde liegenden sozialen Zustände zurückzuschliessen vermögen, aber kein unmittelbar soziologisches. Dieses stellt sich vielmehr erst dann und dort ein, wo eine bewusste Vorwärtsprojizierung des sozialen Problems, d. h. ein mehr oder weniger planvolles Insaugefassen der künftigen Gestaltung des sozialen Zusammenlebens in die Erscheinung tritt. Dabei beschränken wir uns mit wohlerwogener Geflissentlichkeit auf die Mittelmeerkulturen. Denn einmal lassen die Berichte über das erste Auftauchen der sozialen Ideen in Indien und China an durchsichtiger Klarheit nicht minder, denn an Zuverlässigkeit[1]) empfindlich viel zu wünschen übrig, andermal kennzeichnet sich die Sozialphilosophie, mit der allein wir es hier zu tun haben, als ein durchaus autochthones Produkt der Kulturen des Mittelmeerbeckens[2]).

Der klassische Boden von Hellas hat für unsere Betrachtung den grossen Vorzug, dass er uns die Uebergänge von der vorhistorischen Gens zum geschichtlichen Staat mit durchsichtiger Klarheit aufzeigt. Auch sind wir vermittels der erhaltenen Kunst- und Literaturdenkmäler sowie der sich an diese anrankenden archäologischen und literarhistorischen Forschungen in der glücklichen Lage, die innere Entwicklung der hellenischen Staatswesen auch in ihren feineren Gliederungen zu verfolgen.

Ueberreste der vorgeschichtlichen Gentilverfassung treten uns, wie George Grote gezeigt hat[3]), bei den Kretensern und den Lakoniern in Sparta entgegen. Selbst in der Staatsverfassung Athens begegnen uns noch eine Reihe von Zügen, die sich am ungezwungensten dann erklären lassen, wenn man sie aus dem Kommunismus der vorgeschichtlichen Zeit ableitet. Auch der im 6. Jahrhundert gegründete Kommunisten-

[1]) Vgl. Cognetti de Martiis l. c. p. 199, sezione IV, sowie libro II: Socialisti Cinesi, p. 259 ff.

[2]) Vgl. S. Deussen, Allgemeine Gesch. d. Philos. Bd. I, 1, Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, Leipzig 1894, S. 7.

[3]) Grote, History of Greece III, S. 53 ff., deutsch von Meissner I, 631 ff. Dagegen Fustel de Coulanges, La cité antique, S. 118 ff.; Problème des origines de la propérité foncière, Revue des questions historiques, 1889.

staat auf Lipara, dessen streng durchgeführten Kommunismus selbst Pöhlmann, wenn auch etwas widerwillig[1]), als feststehendes Faktum anzuerkennen sich genötigt sieht, lässt sich mit Viollet und Laveleye nur dann oder doch dann am besten historisch begreiflich machen, wenn man in diesem Kommunistenstaat eine Reminiszenz oder einen letzten Ausläufer des ehemaligen Urkommunismus erblickt. Hätten jene Auswanderer aus Knidos und Rhodos, welche nach dem Bericht Diodors die liparischen Inseln bevölkerten und nach streng kommunistischen Grundsätzen verwalteten, keine kommunistischen Traditionen besessen, wie sie uns etwa im spartanisch-kretischen Syssitienwesen oder in der öffentlichen Speisung im Prytaneion der Athener als letzte Ueberlebsel des ehemaligen Urkommunismus entgegentreten, dann wären sie wohl kaum auf eine kommunistische Staatseinrichtung verfallen. Eine solche Staatseinrichtung heckt man nicht selbst aus, wenn sie nicht ihrem historischen Keime nach im Volksbewusstsein als lebendige Tradition fortlebt.

Die philologische Detailfrage, ob das homerische Epos Hausgemeinschaften und Feldgemeinschaften voraussetzt, ob und inwieweit also zur Zeit Homers der Differenzierungsprozess des Eigentums bereits vorgeschritten war, kann uns an dieser Stelle wenig berühren. Hier kommt es uns nur darauf an, festzustellen, dass in der vorgeschichtlichen Zeit der Grundzug menschlichen Zusammenlebens — namentlich bezüglich der Bewirtschaftung des Bodens — ein genossenschaftlicher war[2]).

Wann und in welchen Formen sich der Uebergang von der Gemeinwirtschaft zur Privatwirtschaft vollzogen hat, wird wohl kaum jemals mit voller Sicherheit festzustellen sein. Thonissen nimmt in seinem, von der Fachforschung zu Unrecht vernachlässigten Werk über die Geschichte der kommunistischen Ideen an[3]), dass sich schon um das 14. vorchristliche Jahrhundert auf der Insel Kreta der Uebergang von der vorgeschichtlichen Gentilverfassung zur historisch ermittelbaren Staatsverfassung vollzogen habe. Ob diese kretensische Staatsverfassung, deren Mittelpunkt die öffentliche Speisung — das Syssitieninstitut — gewesen zu sein scheint, eine absolute Gemeinschaft aller Güter, selbst der beweglichen Habe, notwendig voraussetzte, wie einzelne Forscher anzunehmen geneigt sind, ist nicht ausgemacht. Doch dürfte in jenem Stadium der staatlichen Integrierung (Vereinheitlichung), welche eine fest gefügte Staatsverfassung bedingt, der individualistische Differenzierungsprozess des Eigentums bereits so weit vorgeschritten gewesen

[1]) Vgl. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, München 1893, S. 46 ff. Ueber die Entstehung des Staates s. Ratzenhofer, Soziol. Erkenntnis, 1898, S. 156 ff.

[2]) „Der Genossenschaftstrieb herrscht vor“, K. Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 34.

[3]) Le socialisme depuis l'antiquité, p. 12. Vgl. aber auch Ed. Meyer II, S. 320 ff.

sein, dass an einen absoluten Kommunismus der Kretenser kaum ernstlich gedacht werden kann. Ein Kommunismus für tägliche Gebrauchs- und Konsumtionsgegenstände war schon in der Urzeit kaum streng durchzuführen, geschweige denn in einer vergleichsweise so entwickelten Staatsform, wie sie die Institution der Syssitien zur Voraussetzung hat.

Der geschichtliche Kern jener als Legende erkannten Landverlosung Lykurgs, auf welche der Kommunismus der Spartiaten traditionell zurückgeführt wurde, ist auch durch die jüngsten Forschungen noch nicht aus dem überwuchernden Gestrüpp von teils naivem Mythos, teils bewusstem geschichtlichen Falschmünzertum zu voller Zufriedenheit herausgehülst worden. Uns erscheint nach wie vor grundlegend der Bericht des gerade in verfassungsgeschichtlichen Fragen wie kein anderer versierten und zuverlässigen Aristoteles, welcher bekanntlich alle ihm zugänglichen Verfassungsgeschichten als Bausteine zu einem — leider nicht vollendeten — Monumentalwerk sorgfältig gesammelt hatte. Aristoteles aber lässt das kommunistisch zugestutzte dorische Staatswesen in Sparta nach dem Modell der Kretenser sich aufbauen.

Freilich müssen wir an dieser Stelle Vorstellungen berichtigen, wie sie über die Beschaffenheit dieses spartanischen Kommunismus immer noch geläufig sind. Gibt es doch heute noch Schwärmer, welche die Gütergemeinschaft Spartas mit dem sprichwörtlich kargen Menu der Blutsuppe, der sich selbst der König nicht entziehen konnte, als ein Ideal archaistischer Einfachheit und Eldorado brüderlicher Gleichheit preisen. Weder mit der Einfachheit, noch mit der Brüderlichkeit war es in Sparta weit her. Die Geldprotzen spielten vielmehr gerade in Sparta die tonangebende Rolle, so dass im 4. Jahrhundert Sparta als die reichste Stadt von Hellas erscheint[1]), über deren „Geldmacher" man sich weidlich lustig machte[2]).

Aber auch mit der vielgerühmten spartanischen Gleichheit, welche sozialistische Schwarmgeister noch heute dazu verführt, in jener Verfassung das Ideal der „Freiheit und Gleichheit" (ἰσότης καὶ κοινωνία) zu erblicken, hatte es einen bedenklichen Haken. Wenn überhaupt eine solche kommunistische Landverlosung, wie sie die Tradition Lykurg zuschrieb, jemals stattgefunden hat, was von ernsten Forschern heute angezweifelt wird[3]), so war die Herrlichkeit einmal auf eine verhältnismässig geringe Anzahl von Personen beschränkt, andermal von nicht zu langer Dauer. Nun besassen die Spartaner aber neben ihren Heloten

[1]) Vgl. Plato, Alkibiades I, S. 123 a: καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ οἱ ἐκεῖ πλουσιώτατοί εἰσι τῶν Ἑλλήνων; Pöhlmann a. a. O. S. 105.

[2]) Der Vorwurf der φιλοχρηματία bei Aristot., Polit. II, 6, 7.

[3]) Vgl. Fustel de Coulanges l. c. p. 417; Oncken a. a. O. I, S. 267; Pöhlmann I, S. 108 ff.; Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I, S. 219 f. Den aristokratischen Charakter des spartanischen Kriegerkommunismus hebt Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 51, hervor.

(Staatssklaven) noch ihre Periöken, die zwar persönliche Freiheit genossen, aber von der staatskommunistischen Krippe ferngehalten wurden. Was uns heute Lebenden die Lösung der sozialen Frage so sehr erschwert, das ist das Problem, wer bei völliger Gleichheit aller Staatsbürger die schwereren, schmutzigeren und gesundheitsschädlichen Arbeiten eigentlich verrichten solle. Diese Frage existierte für das Altertum, das nur mit dumpfen Sklavenmassen, und nicht wie wir mit einem zielsicheren, seines Elends sich bewussten Proletariat zu tun hatte, so gut wie nicht.

Aber selbst unter den freien Bürgern Spartas gab es eine Stufenreihe von Klassen, die vom Mitbesitz, wenn nicht ganz ausgeschlossen, so doch immer mehr zurückgedrängt wurden. Nur in der obersten Klasse der sogen. „Gleichen" (ὅμοιοι), unter den Geburts- und Geldaristokraten, herrschte ein gewisser kommunistischer Grundzug. Der Masse des Volkes aber — von den Heloten ganz abgesehen — konnte es verzweifelt gleichgültig sein, ob die wenigen Aristokraten, deren Ziffer nach einer beiläufigen Schätzung etwa 8 % der Bürger betrug, ihren Raub untereinander brüderlich teilten, oder ob sie sich denselben gegenseitig durch Wucher und Schwindel abjagten.

Die Staatsmänner Spartas, der Literatur und Kunst wie ihr ganzes Volk abhold, zeigen jenen rauhen, harten kriegerischen Typus, dessen oberstes, wenn nicht einziges Bestreben auf Machterweiterung und Gebietsbereicherung, eben damit aber auf ökonomischen Gewinn gerichtet ist. Die aus weicherem Holze geschnitzten Staatsmänner Athens hingegen, die fast durchweg mit der herrschenden Literatur und Kunst in Fühlung, zum Teil sogar in engster Berührung leben — man denke an Themistokles und Kimon, besonders aber an Perikles und Alkibiades — zeigen bereits höhere kriegerische Ideale: Ruhm, Vaterlandsliebe, nationale Würde, daneben aber auch das Bewusstsein einer hohen Kulturmission.

Hier stehen wir nämlich an der Scheidegrenze, welche die Kultur in typischer Weise von der Barbarei trennt. Hier scheiden sich aber auch unsere Wege von der Marxschen Geschichtsauffassung, welche nur ökonomische Motive als Fermente sozialer Klassenbildungen anerkennt. In der Barbarei sind es überwiegend ökonomische Vorbedingungen, welche den Klassenkampf erzeugen und so die soziale Entwicklung fördern. Im Kulturzustand hingegen erhebt sich der menschliche Geist in seinem reflektierenden Bewusstsein zu einer sozialen Macht, welche neben der ökonomischen eine wesentliche Einwirkung auf die Gesellschafts- und Staatenbildung ausübt. Waren die sozialen Gebilde früher nur mehr das Erzeugnis eines unreflektierten Naturprozesses, so werden sie jetzt Gegenstand der Beobachtung und Untersuchung seitens des bewussten Geistes.

In dem Augenblick, da der menschliche Geist jene Reife erlangt, wie sie sich in einer umfassenden philosophischen Weltanschauung aus-

prägt, schiebt sich sehr bald die soziologische Frage in den Vordergrund, ob man die Organisation der Gesellschaft noch weiter dem Spiel der sozialen Naturkräfte blindlings überlassen und nicht vielmehr nach reiflich erwogenen, planvoll erdachten Prinzipien selbst regeln sollte. Es entsteht mit einem Worte die Politik als Wissenschaft.

Vierzehnte Vorlesung.

Das erste Auftauchen der sozialen Frage bei den Griechen.

Schon ums Jahr 600 v. Chr. Geb. hatte Hellas seine „soziale Frage", welche die Solonschen Reformen (594) zu bannen suchte. Die Solonsche Gesetzgebung: Aufhebung der persönlichen Haftbarkeit der Schuldner, sowie Aufhebung aller Schuldforderungen an die Ackerbürger (Seisachthie), bedeutet einen Akt von weltgeschichtlicher Tragweite. Die soziale Vernunft tritt die Herrschaft an über den Instinkt, der bis dahin einziger Regulator war. In dem Augenblicke, da grosse Gesetzgeber allgemein gültige öffentliche Befehle erlassen, ist die Vernunft an die Stelle des Instinktes getreten. Die soziale Vernunft setzt ein mit grossen Gesetzgebern wie Drakon[1]) und Solon[2]) und spinnt sich fort in den politischen Restaurationsversuchen der Pythagoreer, welche in Kroton und mehreren unteritalischen Städten eine aristokratische Reorganisation des Staatswesens vornahmen. Das politische Modell des Pythagoras scheint die Aristokratenherrschaft der Dorier gewesen zu sein. Auch den gütergemeinschaftlichen Zug, der in dem bekannten pythagoreischen Lebensprinzip: κοινὰ τὰ τῶν φίλων (Freunde haben alles gemeinsam) zum Ausdruck kam, bin ich gegen Pöhlmann[3]) geneigt, einmal für altpythagoreisch, andermal für Herübernahme dorischer Ideen zu halten. Ungeachtet der empfindlichen Mangelhaftigkeit unserer auf den historischen Pythagoras und dessen Schule zu Kroton zurückgehenden Quellen[4]), nimmt man doch vielfach an, dass der pythagoreische Bund in einer gewissen Gütergemeinschaft lebte und die politische Tendenz verfolgte, eine geistige Aristokratie auf erziehlichem Wege heranzubilden und dieselbe als die glücklichste Regierungsform durch die Tat zu erweisen.

---

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, 572 ff. v. Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, Kap IV, S. 76 ff., sowie ebenda S. 57 ff.
[2]) Ebenda II, 636 ff. v. Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, Kap. III, 39 ff., II, 66 ff. Georg Adler, Solon und die Bauernbefreiung in Attika, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft IV, 2, 1895, S. 129 ff., Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart, 1899, S. 8.
[3]) A. a. O. S. 54.
[4]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I^5, 436 ff.; Vorträge und Abhandlungen I^2, 33 ff.

Indessen wissen wir vom geschichtlichen Pythagoras selbst, insbesondere von seiner Staatsphilosophie, so herzlich wenig, dass wir füglich zu einem seiner angeblichen [1]) Anhänger übergehen können, zu Hippodamos von Milet. Dieser ausgezeichnete Geometer, ein Zeitgenosse des Sokrates, der Erbauer der Strassenanlagen in der Hafenstadt Piräus, war nach Aristoteles [2]) „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen". Ein eigentlich sozialistisches Staatssystem liegt hier noch nicht vor. Und doch ist es höchst bemerkenswert, dass im 5. Jahrhundert bereits Pläne auftauchen, das Staatswesen nicht mehr als natürliches Wachstum der Völker, in dessen Gefüge niemand künstlich eingreifen könne, fatalistisch hinzunehmen, sondern dieses nach bewussten Reformplänen in grossem Stile umbilden zu wollen. Der Baumeister Hippodamos wird als der Erfinder der winkelrechten Bauart der Strassen gepriesen. Dieser merkwürdige Mann dachte sich den Bau des sozialen Körpers etwas mechanisch, als ob er es mit Strassen, Kanälen und Häfen zu tun hätte.

Die Struktur des Staatskörpers dachte er sich dreigliedrig: Krieger, Bauern und Handwerker; die gleiche Trichotomie herrschte in seiner Auffassung des Eigentums, das er in Tempelgut, Staatsgut und Privatgut einteilte. Endlich nahm er auch drei Arten von Strafgesetzen an [3]): Schädigung an der Ehre, an Hab und Gut und am Leben. Es lässt sich nicht leugnen, dass eine gewisse architektonische Symmetrie in jener Dreigliederung steckt. Die Dreiteilung von Lehr-, Wehr- und Nährstand, welche auch Platon im wesentlichen zu Grunde liegt, hat nach alledem eine ehrwürdige Tradition. Nur dass bei Hippodamos, dem Techniker, der Handwerkerstand die Stelle des Lehrstandes einnimmt. Fing doch erst mit Pythagoras der (höhere) Lehrstand recht eigentlich erst an, sich sozial zu differenzieren.

Auf unverhältnismässig breiterer soziologischer Grundlage errichtete Phaleas von Chalcedon, vermutlich noch vor Platons „Staat" [4]), ein staatsphilosophisches System, dessen erhaltene Grundzüge auf nichts Geringeres hinauslaufen, als [5]) „die gesamte Industrie zu verstaatlichen und alle Angehörigen der gewerblichen Klassen zu dienenden Organen einer staatlichen Kollektivwirtschaft zu machen". Welche Motive für Phaleas bei der Grundlegung seines staatssozialistischen Systems mass-

[1]) Vgl. darüber Hildebrand, Geschichte der Rechts- u. Staatsphilosophie I, 59.

[2]) Polit. II, 8, 1; vgl. dazu F. Duemmler, Prolegomena zu Platons Staat, S. 7, Note 1.

[3]) Gesetze in Bezug auf ὕβρις, βλάβη, θάνατος. Vgl. neben dem Bericht des Aristoteles, Polit. II, 8, Stobaeus, Florilegium XLIII, 92—94, XCVIII, 71, CIII, 26; Oncken a. a. O. I, 215.

[4]) Vgl. Pöhlmann I, 265.

[5]) Ebenda S. 266; vgl. noch Roscher, Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, Göttingen 1842; Müller, Die Dorier II, S. 190 ff.; Böckh, Staatshaushalt der Athener I, 65; Cognetti de Martiis l. c. p. 615 ff.

gebend waren, lässt sich bei der Dürftigkeit der über ihn erhaltenen Nachrichten wohl kaum mit Sicherheit ermitteln. Fest steht indes, nach dem Zeugnisse des Aristoteles [1]), dass er die Gleichheit des Besitzes aller Staatsbürger gefordert hat.

Man wundere sich übrigens darüber nicht, dass uns gleich an der Schwelle der philosophischen Staatslehre der Griechen kommunistische Theorien entgegentreten. Schon im 5. Jahrhundert begegnen wir Niederschlägen kommunistischer Ideen bei Dichtern und Denkern. Manche tiefe Denker freilich haben verächtlich über kommunistische Ideen geurteilt. Ein Heraklit z. B., den das Haupt der deutschen Sozialdemokratie, Ferd. Lassalle, auf den Schild erhoben hat, ist ausgesprochener Aristokrat und massloser Verächter des Demos. Ihm sind die staatlichen Gesetze Ausfluss göttlicher Weltordnung. Das Volk dürfte daher keineswegs an ihnen rütteln, vielmehr müsse es für sein Gesetz wie für seine Mauer kämpfen [2]). Im übrigen, meint Heraklit, sei es gescheiter, mit Kindern zu spielen, als Politik zu treiben [3]).

Wie in vielen Dingen, so steht Demokrit auch in seiner Staatslehre in ausgesprochenem Gegensatz zum „dunklen Ephesier". Vertritt dieser einen einseitigen Konservatismus, so ist Demokrit der erste philosophische Repräsentant einer freieren, die Schranken der Nationalität durchbrechenden Lebensanschauung. Er ist in demselben Masse ein leidenschaftlicher Verfechter der Demokratie, wie Heraklit ihr fanatischer Bekämpfer ist. Er spricht das kühne Wort aus [4]): „Lieber will ich arm sein, aber frei leben in einer Demokratie, als im Ueberfluss schwelgen, aber von der Aristokratie abhängig sein." Ja, er ist vielleicht der erste, der sich zu dem kühnen kosmopolitischen Satz versteigt: „Der Philosoph kann in jedem Lande leben, und ein tüchtiger Charakter hat die ganze Welt zum Vaterland" [5]).

Diese freien Anschauungen Demokrits spiegeln bereits jenen sozialen Gärungsprozess wieder, der sich im Athen des 5. Jahrhunderts vollzogen hat [6]). Die glücklich beendeten Perserkriege, der wachsende

---

[1]) Polit. II, 12, 1274b, 9; vgl. Oncken a. a. O. S. 210: ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. Ueber die Anfänge der politischen Literatur bei den Griechen s. Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872; Rud. Schöll, Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen, München 1890; Ed. Meyer, Wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, Jena 1895.

[2]) Fragm. 125, ed. Bywater; Diogenes Laertes IX, 2.

[3]) Vgl. Ed. Zeller, Philosophie der Griechen I[4], 662, 1; Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 78 ff.

[4]) Fragm. 201 (Natorp 147). Vgl. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos, Marburg 1893; Bedenken gegen die Echtheit einzelner Fragmente bei Th. Gomperz, Griech. Denker, 1896, I, 296 f.

[5]) Fragm. 245 (Natorp 168): ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.

[6]) Vgl. L. Stein, Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon, Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. IX, S. 115—182; H. Dietzel, Die Ekklesiazusen des Aristophanes und die Platonische Politica, Zeitschr. f. Lit. u. Gesch. der Staatsw. I, 373 ff., 1893.

Wohlstand, das Aufblühen von Philosophie und Kunst haben nämlich unter den Bürgern Athens eine förmliche Gedankenrevolution heraufbeschworen. Die Volksgötter stiegen von ihrem Postament, das Volk Athens fing an, an den Grundlagen der Volksreligion, die zu seinem jetzt erweiterten Gesichtskreis nicht mehr stimmen wollte, zu rütteln, damit aber zugleich an den bestehenden Institutionen in Recht und Sitte irre zu werden. Waren die religiösen Begriffe in Frage gestellt, dann natürlich auch die rechtlichen und moralischen, die mit jenen zusammengewachsen schienen, ja ihre autoritative Stellung erst durch ihre Beziehungen zu jenen erlangten. Es vollzieht sich in den Gemütern eine ungeheure geistige Krise, deren Intensität man daraus abnehmen kann, dass man jener perikleischen Zeit gemeiniglich die französischen Enzyklopädisten des vorigen Jahrhunderts als Analogon an die Seite zu stellen pflegt.

Waren aber dergestalt die Grundlagen von Staat und Kirche morsch und wurmstichig, warum sollte man gerade vor dem Eigentum Halt machen? Sind Recht und Sitte nur Menschensatzung, die wieder geändert werden kann, warum soll das Eigentum eine Ausnahme machen? Und in der Tat fordert Phaleas von Chalcedon, wie schon erwähnt, vollständige Gütergleichheit. Die beredtesten Wortführer dieser gewaltigen sozialen Bewegung sind aber die Sophisten, die mit einem Radikalismus ohnegleichen die ganze antike Gesellschaftsordnung aus den Fugen heben wollen. Ein Lykophron fordert die Abschaffung des Adels [1]), ein Hippias und Kallikles bestreiten die Gültigkeit, bezw. Verbindlichkeit des positiven Rechts; es gäbe vielmehr nur ein natürliches Recht, und dieses sei das Recht des Stärkeren. Ein Kritias erklärt Religion und Götterglaube für Erfindungen überlegener Köpfe, welche in diesem Glauben ein ihnen willkommenes Schreckmittel gegen geheime Vergehen ihrer Untergebenen entdeckt haben. Endlich fordert Alcidamas sogar die Aufhebung der Sklaverei, die er als naturwidrig bekämpft, weil von Natur jeder zur Freiheit geboren ist [2]).

Das Antasten der Institution der Sklaverei war die radikalste Leistung der Sophisten. Das war für die antike Welt eine Zumutung von solcher Ungeheuerlichkeit, wie wenn heute jemand verlangen wollte, den ersten Mai nicht bloss zum Weltfeiertag zu erheben, sondern den Weltfeiertag in Permanenz zu erklären. Der Hellene, der jede Handarbeit (βαναυσία) als eines freien Mannes unwürdig erachtete, dessen Ideal das dolce far niente, die süsse Musse (σχολή) war, sollte die Sklavenarbeiten selbst verrichten; das wäre ihm so unbegreiflich erschienen,

[1]) Pseudo-Plutarch, De nobilitate 18, 2.

[2]) Arist. Polit. I, 3, 1253; Schol. zu Aristoteles' Rhetorik I, 13, 1373; Ed. Meyer, Die Sklaverei im Altertum, Dresden 1898; Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, 2 Bde., Berlin 1898; K. Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 208.

als hätte man von ihm gefordert, er solle auf den Händen laufen und mit den Füssen schreiben. Der antike Staat war ja überhaupt, wie wir gesehen, durch die Schaffung des Instituts der Sklaverei entstanden und ganz auf dieselbe zugestutzt: die Sklaverei abschaffen wollen, hiesse, mit heutigem Masse gemessen, alle Maschinen der Welt zertrümmern wollen; denn in Wirklichkeit ersetzen uns die Maschinen zum grossen Teile das, was den Alten die Sklaverei — nach Aristoteles sind Sklaven „lebendige Maschinen“ — und dem feudalen Mittelalter die Hörigkeit zur sozialen Notwendigkeit machte. Man ersieht hieraus, wie weit der Radikalismus der Sophisten damals ging. Gütergemeinschaft und Weibergemeinschaft, dazu versteht sich für die beiden oberen Stände allenfalls auch ein Platon; zur Abschaffung des Adels und zu einer natürlichen Religion liesse sich zur Not auch Aristoteles bestimmen; aber der Aufhebung der Sklaverei das Wort zu reden, dazu vermochte sich nur sophistischer Radikalismus zu versteigen!

Allerdings hatten die Sophisten, wie viele konsequente Denker starrster Observanz, den Fehler ihrer Vorzüge. Dass ihr Stifter Protagoras gegenüber dem einseitigen hellenischen Nationalgedanken, der das bedingungslose Aufgehen des Individuums in dem Staat gebieterisch heischte, das Recht des Individuums in seinem berühmten Satze: „Der Mensch ist das Mass aller Dinge“ (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος) mit allem Nachdruck betonte, war sicherlich ein grosser Wurf. Allein seine Anhänger blieben bei einem gemässigten und berechtigten Individualismus nicht stehen, sondern verfielen in dessen Extrem, und zwar in einen verbohrten Subjektivismus. Der Umschlag war zu plötzlich und durchgreifend, um gesund zu sein. Der von späteren Sophisten auf die Spitze getriebene Subjektivismus, der in einen förmlichen Solipsismus umschlägt, gipfelt in dem Satz, dass für jeden nur das als wahr, recht und schön zu gelten habe, was ihm in diesem Augenblicke als wahr, recht und schön erscheint. Das bedeutete natürlich eine Bankerotterklärung des Verstandes und eine Negierung des Staates zugleich. Der Verstand löste sich auf in Milliarden momentaner Wahrnehmungen, der Staat zerfiel in Millionen sozialer Atome. War die hellenische Stammesnatur auf Staatsomnipotenz gestellt, so fordert die letzte Konsequenz des Subjektivismus der Sophistik eine Negation der Staatsfunktion, d. h. einen anarchischen Individualismus — den Nihilismus.

Nur glaube man nicht, dass diese umstürzlerischen, weltumgestaltenden Ideen bloss in den philosophischen Konventikeln der Sophisten theoretisch verhandelt wurden. Die politische Atmosphäre Athens war mit sozialen Ideen förmlich geschwängert. Das zeigen uns die Niederschläge dieser Stimmungen, wie wir sie an zeitgenössischen Dichtern beobachten können. Wenn der liberalisierende Euripides den Gedanken

des Weltbürgertums auf die knappe Formel bringt[1]): πᾶσα γῆ πατρίς (die ganze Erde ist das Vaterland), sowie einem Sklaven die Worte in den Mund zu legen wagt: „Wir sind auch Menschen, sozusagen“, und endlich bei seiner ergreifenden Schilderung des Sklavenelends sich zu dem Ausspruche versteigt[2]): „Und mancher Freie reicht an Sklaventugend nicht heran“, so werden wir nicht umhin können, in dieser dichterischen Aeusserung eine interessante Spiegelung der herrschenden sozialen Bewegung in Athen zu erblicken. Wenn endlich Aristophanes in den Ekklesiazusen diese sozialen Schwärmer in einem Dialoge köstlich persifliert[3]), indem Blepyrus ausruft: „Schon im heutigen Gesellschaftszustande stehlen diejenigen am ehesten, die am meisten besitzen“, worauf Praxagora erwidert: „Im gegenwärtigen Gesellschaftszustand sind freilich die Eigentümer Frevler, aber in einer künftigen kommunistischen Gesellschaftsordnung wird es keine Diebe mehr geben, weil das Privateigentum verschwunden ist“ — wenn also der Komiker schon den dankbaren Stoff verarbeitet[4]), dann muss die soziale Frage im Athen des 5. Jahrhunderts die Gemüter mächtig gepackt haben.

Eine heilsame Gegenströmung gegen jenen sophistischen Subjektivismus, der in seinen — freilich uneingestandenen — letzten Zielen in eine völlige Anarchie ausarten musste, bedeutete nun das Auftreten des Sokrates, der, mitten in der Sophistik stehend, wie kein anderer die Eignung besass, die Waffen gegen den übertreibenden Subjektivismus im Arsenal der Sophistik selbst zu schmieden. Wie Sokrates in erkenntnistheoretischem Sinne den Begriff als das Verharrende gegenüber der flüchtigen Erscheinung rettet, so stellt er im sozialen Sinne die Autorität des Staates als eines begrifflichen Individuums gegenüber den subjektivistischen, anarchischen Tendenzen der Sophisten wieder her. Das Individuum verhält sich etwa zum Staat wie die einzelne Wahrnehmung zum Begriff. Auf der einen Seite gibt es zwar keinen Staat ohne Individuum — wie keine Begriffe ohne vorangegangene Wahrnehmungen — auf der anderen aber ist die Wohlfahrt des Individuums wieder bedingt durch die des Staates[5]). Gibt es einen Krieg oder eine sonstige Landeskalamität, so leidet auch unfehlbar das einzelne Staatsglied darunter. Wie also die Vorstellungen sich zum Begriff

---

[1]) Nauck, Trag. gr., 899, Z. 318 der zweiten Auflage; dazu Phoin. 555: οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί; vgl. auch Berlage, De Euripide Philosopho; K. Schenkl, Die polit. Anschauungen des Euripides, Zeitschr. f. österr. Gymnasien XIII, S. 357 ff.; F. Duemmler, Proleg. zu Platons Staat, Basel 1891, S. 14 ff., 31 ff.

[2]) Melanippe, Fr., 515. Weiteres bei Oncken a. a. O. II, 33 ff.

[3]) Darauf hat bereits Thonissen, Le Socialisme depuis l'antiquité, p. 41, hingewiesen, vgl auch S. Cognetti de Martiis l. c. p. 541 ff. — nach Aristophanes, Ekklesiaz. 608—610; K. Breysig a. a. O. II, 1885 f.

[4]) Dabei vergegenwärtige man sich, dass Duemmler, Prolegomena etc. S. 60, in den Ekklesiazusen „nur den letzten, bereits degenerierenden Ausläufer einer langen Reihe von komischen Idealstaaten“ sieht.

[5]) Vgl. Xenophon, Memorabilien III, 7, 9 Schl.

vergesellschaften und verdichten müssen, um etwas Bleibendes zu bedeuten, so die Menschen — die sozialen Atome — zu jenem Aggregat, das wir Staat nennen, weil sie nur durch ein solches Gebilde ihre höchsten und letzten Ziele zu erreichen vermögen. Der Staat ist eben „eine im göttlichen Weltplane begründete höhere Ordnung“ [1]).

Freilich war es nicht so leicht, die tiefen Spuren, welche die Denkweise der Sophisten hinterlassen hatte, unter den Schülern des Meisters völlig zu verwischen. Namentlich hat die staatsnegierende, anarchische Seite der Sophistik unter einzelnen, sogenannten einseitigen Sokratikern sonderbare Fortbildungen erfahren. So hat beispielsweise der Hedoniker Aristipp einem leichtfertig optimistischen Anarchismus gehuldigt. Als ihn Sokrates fragte, ob er im Staate der herrschenden oder beherrschten Klasse zugehören möchte, antwortete er keck: „Keiner von beiden“ [2]). Der Weise solle überhaupt gar keinem Staate angehören, denn für ihn gäbe es kein höheres Gut als die Freiheit; der Staat aber sei unter allen Umständen und für jeden Staatsangehörigen eine Unterbindung der persönlichen Freiheit. Die Heimatlosigkeit oder besser Staatslosigkeit sei für den Philosophen die einzig entsprechende gesellschaftliche Daseinsform. „Wozu auch ein Vaterland,“ spottete Aristipp, „ist doch jedes Stückchen Erde vom Hades gleich weit entfernt“ [3]).

Ungleich tiefer ist der pessimistische Anarchismus der Cyniker geartet. Die Cyniker, diese antiken Philosophen des Proletariats, erheben den Gedanken des Weltbürgertums, der ja auch in die Gedankengänge des Demokrit, der Sophisten, des Sokrates und Aristipp hineinschillerte, zu einem förmlichen philosophischen Dogma, das sie ihrer ganzen Weltanschauung zu Grunde legen.

Der aberwitzig klingende und doch so bestrickende Ruf Rousseaus, wie er heute von Tolstoj mit einer gewissen apokalyptisch-schwärmerischen Biegung wiederholt wird, dass wir die Kultur, diesen Urgrund aller Ungleichheit, also auch alles Uebels in der Welt, preisgeben sollen, um zur unverfälschten Mutter Natur zurückzukehren, hatte am Ausgange des vorigen Jahrhunderts die gesamte gebildete Welt wie ein elektrischer Schlag durchzuckt. Rousseau rollt, wie vor ihm de Mandeville, das Kulturproblem auf. Und doch hatte Rousseau damit kein Novum ausgesprochen, sondern nur Gedanken wiederholt, die im Athen des 4. Jahrhunderts geläufig genug gewesen zu sein scheinen. Das un-

---

[1]) Hildebrand a. a. O. I, 87. Wie die Sophisten die ersten Individualisten, so ist Sokrates der erste Sozialist unter den Ethikern, K. Breysig a. a. O. II, 211. Ueber Sokrates' Stellung unter den Nationalökonomen s. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 28.

[2]) Xenophon, Memorab. II, 1, 7. Vgl. auch Duemmler, Akademika, 1889, S. 166 ff. Anarchistisch äussert sich der Cyrenaiker Theodoros bei D. L. II, 98.

[3]) Teles bei Stobaeus, Florilegium 40, 8; D. L. VI, 63, 72, 98; Zeller II[2], 316, 3. Der Ausspruch geht auf Anaxagoras zurück, D. L. II, 11.

mittelbare Vorbild Rousseaus für seine Lehre vom Naturzustand war der Verfasser der „griechischen Kulturgeschichte“ (βίος Ἑλλάδος), Dikaearch von Messana. Die cynisch-stoische Forderung des naturgemässen Lebens (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) steuert ja bewusst auf eine Ersetzung des Kulturstaates durch einen Naturstaat hin [1]), wie er von den Dichtern und Denkern dieser Epoche mit bezeichnender Uebereinstimmung verkündet wird. Nur erscheint jenes „goldene Zeitalter“ der völligen Gleichheit (ὁμόνοια) nicht mehr, wie ehedem [2]), in die Längstvergangenheit: das erträumte Paradies zurückprojiziert, sondern als das soziologische Postulat der Moralphilosophie. Diese Verherrlichung des „Naturstandes“, der Wildheit und des Tierzustandes ergreift die ganze Volksseele und weckt insbesondere in den Staatsromanen [3]) ein lebhaftes Echo.

Die Cyniker negieren genau so wie später Rousseau und Tolstoj die Kultur mit allen ihren Verfeinerungen und Verannehmlichungen des Lebens und fordern — nach Aufhebung des Staates — die Bildung von Menschenherden. Wenn überhaupt unter den Menschen eine soziale Organisation von nöten sei, so reiche die primitive der Herdenbildung vollkommen aus. Uebrigens sind die Einwände, welche gegen diesen Naturstaat erhoben worden sind, ziemlich die gleichen wie jene gegen den Naturzustand, wie ihn Rousseau in leuchtenden Farben geschildert hatte. Platon findet, eine solche Menschenherde wäre ein Staat von Schweinen, und Voltaire meinte in einem Briefe an Rousseau: Liest man diese Ausführungen, so fühlt man sich förmlich versucht, auf allen vieren zu kriechen.

Allein mögen die Cyniker durch ihre masslose Uebertreibung eines an sich vielleicht gesunden Gedankens vielfach in die Irre gegangen sein, so kann man diesen philosophischen Anarchisten des Altertums doch das Zeugnis nicht versagen, dass sie im Dienste einer hohen sittlichen Idee standen, zudem sie die recht unbequemen philosophischen Schlussfolgerungen ihrer Lehre herb und unerbittlich nicht bloss theoretisch gezogen, sondern auch in ihrer Lebensweise praktisch zur Anwendung gebracht haben. Sie stellen die Entsagung oder — positiver noch — die Aszese als oberstes sittliches Prinzip hin, stempelten aber sich selbst zu Märtyrern dieser von ihnen vertretenen sittlichen Idee. Als Fanatiker der Freiheit hassten sie die Sklaverei in allen Gestalten,

[1]) Mir scheint es ausgemacht, dass die bekannte Schilderung des Naturstaats bei Platon, Republ. II, 372 A, auf die Cyniker geht.

[2]) Ueber die Legende des „goldenen Zeitalters“ vgl. Eichhoff in Fleckeisens Jahrbüchern 120 (1879), S. 581; Ernst Graf, Leipziger Studien VIII. S. 59 ff.; Ernst Weber, Leipziger Studien X, S. 117 ff.; Duemmler, Akademika, S. 237 ff.; besonders S. Cognetti de Martiis l. c. p. 3—34.

[3]) Vgl. Erwin Rohde, Der griechische Roman u. seine Vorläufer, S. 204 ff.; U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen I, 169—185; Georg Adler, Gesch. des Sozialism. und Kommunism. I, 26 ff.

besonders die Sklaverei der eigenen Instinkte. Freiheit hiess ihr grosser Lebenstraum, und deshalb forderten und übten sie vor allem Freiheit — von Leidenschaften. Wenn der Cyniker Krates und dessen Gattin Hipparchia ihr ansehnliches Vermögen an Arme verschenken oder, wie eine andere Version lautet, gar ins Wasser werfen[1]), um ihrem Prinzip getreu ein elendes Bettlerdasein zu führen; wenn Antisthenes und Diogenes von Sinope ihre Abhärtung und Bedürfnislosigkeit bis zu einem sprichwörtlich gewordenen Grade gesteigert haben, so waren sie offenbar mehr als blosse Maulhelden und Marktschreier.

Mit der Aufhebung der Familie durch Weibergemeinschaft, die namentlich Diogenes forderte[2]), mit der Abschaffung oder doch wesentlichen Beschränkung des Privateigentums — sie schlugen statt des Metallgeldes Münzen von Knochen oder Steinchen vor[3]) — endlich mit der grundsätzlichen Negierung des Staates war es den Cynikern wirklicher, grimmiger Ernst. Sie bilden gleichsam den philosophischen Gegenpol zu unseren heutigen anarchistischen Bestrebungen. Beide streben zwar die Gleichheit der Menschen an; nur verlangen diese die Gleichheit des Besitzes, während die Cyniker die Gleichheit des Nichtbesitzes predigen, weil sie von der zutreffenden Voraussetzung ausgehen, dass jeglicher, wie auch geartete Besitz an sich schon absolute Gleichheit ausschliesst. Es ist also ein sittlicher Heroismus im Dienste der Gleichheitsidee, wenn die Cyniker nicht bloss, wie späterhin in ihren Diatriben, die Entsagung als höchstes Glücksziel allen Menschen predigen, sondern in ihrer Lebensweise selbst Musterbilder aszetischer Enthaltsamkeit darstellen. Die antiken Cyniker hätten mit der gesamten Menscheit gern die Armut, die heutigen aber lieber den Reichtum geteilt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Platons „Republik".

Gewisse Berührungspunkte mit den Cynikern bietet nun auch ihr erbittertster und erfolgreichster Gegner, der Geistesrecke Platon, dar. Den Kampf gegen den Luxus[4]) führt Platon mit nicht geringerer Heftig-

[1]) Hieron. adv. Jovin. II, 203, Mart. Dazu Diog. Laert. VI, 9, 72, 93.

[2]) Da auch der Stoiker Zeno die Weibergemeinschaft in seinen Idealstaat aufnahm, sehe ich nicht ab, weshalb man sie dem Typus alles Paradoxen, Diogenes, nicht zutrauen sollte; vgl. übrigens Zeller II³, 278, 4; Gomperz, Griech. Denker, 1898, II, 130.

[3]) Athen. IV, 159.

[4]) Zeller II³, S. 757. Dass Sparta Platons Modell war, s. Zeller, Vorträge I, 65. Dietzel, Beitr. zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus, Zeitschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatsw. I, 391; R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I, 279.

keit als jene, indem er seinen verweichlichten Landsleuten ein Musterbild spartanischer Einfachheit vor Augen stellt. Ferner teilt er den auf Gleichheit gerichteten Grundzug des sozialen Ideals der Cyniker; nur ist sein Kommunismus kein proletarischer, sondern ein aristokratischer. Nicht umsonst hatte Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule, eine thrakische Sklavin zur Mutter, während Platon einem reichbegüterten und vornehmen Adelsgeschlecht Athens entstammte; der Gegensatz ihrer Anschauungen ist wohl zum grossen Teil durch den ihrer Abstammung mitbedingt [1]). Allerdings ist die Staatsromantik Platons in einzelnen Punkten noch radikaler als die des Cynikers, sofern er für die beiden oberen Stände eine absolute Verneinung des Privateigentums heischte, während jener wenigstens die armselige Habe an Hausrat dem cynischen Aszeten belassen wollte. Aber der Kommunismus des Antisthenes war die Folge allumfassender Menschenliebe, sofern der Cyniker das Weltbürgertum zum Postulat erhob [2]) und die Sklaverei als einen unsittlichen und naturwidrigen Zustand zu geisseln den Mut hatte [3]), wohingegen Platon noch ganz im Banne des hellenischen Nationalstolzes und Kastengeistes befangen erscheint, indem er das Vorurteil seiner Stammesgenossen, das jeden Nichthellenen zum βάρβαρος und eben damit zum Halbmenschen stempelte, vollkommen teilt und seine Menschenverachtung insbesondere gegen den Demos dadurch dokumentiert, dass er ihn in seinem Staatsroman auf die „banausische" Tätigkeit des Erwerbs beschränkt und von höheren Berufen streng ausschliesst. Damit blieb Platon nur getreu dem bekannten Gelöbnis oligarchischer Hetärien [4]): „dem Demos will ich Feind sein und zu leide tun, was ich kann". Davon ganz zu schweigen, dass er, wie bekannt, die Sklaverei nicht bloss für eine berechtigte, sondern sogar für eine unumgängliche gesellschaftliche Einrichtung gehalten hat [5]).

Ueber Platons Republik, diesen Urtypus aller Staatsromane, der der christlichen Kirche in der Konstruierung des „Gottesreiches", ferner der mittelalterlichen Ständeeinteilung in Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, endlich den Staatsromanen als Muster vorgeschwebt hat,

---

[1]) „Antisthenes war zwar nicht ohne Bürgerrecht, aber doch durch Geburt und Vermögensverhältnisse Proletarier", Zeller II [3], 278, 2. Dass bei Platon persönliche Beziehungen, besonders zu Dio, nicht ohne Einfluss auf die sozialen Pläne der Staatslehre gewesen sind, haben Gomperz, Griechische Denker II, 319 und P. Natorp, Platos Ideenlehre 1903, S. 166 an einem besonderen Fall hervorgehoben.

[2]) Diog. Laert. VI, 63, besonders 72: μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

[3]) Dass Aristoteles Polit. I, 3, p. 1253, auf die Cyniker geht, hat Zeller II [3], 276, 2 gezeigt.

[4]) Arist. Pol. V, 7, 19, Oncken I, 108. Dagegen Pöhlmann l. c. I, 322.

[5]) Wenn Platon auch eine menschliche und gerechte Behandlung der Sklaven fordert, so warnt er doch vor Vertraulichkeit und unzeitiger Nachsicht, Gesetze VI, 776B—778A, VIII, 850B; vgl. auch Gesetze II, p. 690 ff., wo sechs verschiedene Herrschaftsformen aufgezählt werden. Vgl. auch H. Wallon, Histoire de l'esclavage dans l'antiquité, Paris 1847; Aug. Suchon, Les théories économiques dans la Grèce antique, Paris 1898.

kann ich mich umso kürzer fassen, je reicher die Literatur[1]) über dieselbe ist.

Als wichtiges Moment für die Abfassungsmotive kommt die Abfassungszeit dieses Staatsromans in Betracht. Man vergegenwärtige sich, dass Platons Republik vielleicht schon unter den Schrecken des Peloponnesischen Krieges konzipiert worden ist, dann wird man einzelne Härten und Schroffheiten derselben, wenn nicht milder zu beurteilen, so doch psychologisch leichter zu begreifen in der Lage sein. Einen Staatsroman nenne ich übrigens Platons Republik nicht etwa deshalb, weil ich meine, der Verfasser hätte sie selbst auch als Roman gedacht (obgleich Platon es wiederholt so darstellt, als handle es sich in seiner Schilderung des besten Staates um ein blosses Phantasiegemälde)[2]) — „heutzutage hat man sich jedoch nachgerade überzeugt, dass hinter diesem Phantasiebild weit mehr Realität steckt, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte"[3]). Nicht allein, dass Plato selbst seine Vorschläge ganz ernstlich genommen wissen will und nur von ihnen, wie er ausdrücklich erklärt, Heil für die Menschheit erwartet: es ist auch so vieles darin, was bestehenden Sitten und Einrichtungen entspricht, und auch ihre auffallendsten Bestimmungen begreifen sich so vollständig aus den Zuständen jener Zeit und aus der Eigentümlichkeit der Platonischen Philosophie, dass wir darin nicht willkürliche Erfindungen sehen können, sondern nur Folgerungen, denen sich der Philosoph gerade deshalb nicht zu entziehen wusste, weil er ein Grieche des 4. vorchristlichen Jahrhunderts und ein folgerichtig denkender Mann war. Es verschlägt dabei nichts, dass Platon in den „Gesetzen"[4]) das Utopistische seiner Staatsromantik selbst eingesehen zu haben scheint, indem eben dieser Idealstaat Menschen voraussetzte, die sozusagen Götter oder Göttersöhne wären[5]). Und wenn wir gleichwohl von der „Republik" fortgesetzt als von einem Staatsroman sprechen, so geschieht es vornehmlich darum, weil uns die literarische, insbesondere die historische Bedeutung dieses Buches darin zu liegen scheint, dass es zum Prototyp der ganzen Literaturgattung des Staatsromans geworden ist. Der tiefgreifende Unterschied zwischen der „Republik" Platons und der „Politik" des Aristoteles ist wesentlich dieser, dass jene ohne empirische Grundlage

[1]) Nohle, Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1880; F. Duemmler, Prolegomena zu Platons Staat. P. Natorp, Der platonische Staat und die Idee der Sozialpädagogik, Berlin 1895. Auch die älteren, immer noch brauchbaren Arbeiten von Hermann, Krohn, Kretzschmar, Lübeck, Susemihl, Hildebrand u. a. über den platonischen Staat sind herangezogen.

[2]) Vgl. Republ., lib. V. 472 D: τί οὖν, οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; vgl. noch ebenda 472 E f.; Pöhlmann I, 414 f.

[3]) Zeller, Vortrag u. Abhandl. I, S. 64; Hildebrand I, 153, 171.

[4]) Pöhlmann I, 477 ff., 491 ff, 562 ff.; Zeller II[3], 809 ff.; Duemmler, Prolegomena, S. 62; Aug. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 31 ff.

[5]) Legg. 740 a; Pöhlmann I, 455.

operiert, eben dadurch aber sich als ein rein intellektuelles Gewebe, als bloss subjektive Ausmalung eines Staatsideals kennzeichnet, die „Politik“ des Aristoteles hingegen ihre Bausteine aus einer kritisch gesichteten, vergleichenden Verfassungsgeschichte herholt. Durch sein empirisches Material ist dieser in der Lage, ein ungleich solideres und fester gefügtes Staatsgebäude aufzurichten. Und so ist Aristoteles auch in seiner Staatslehre mehr der nüchterne Empiriker, wo Platon in den luftigen Höhen der „Idee“ schwebt, und dementsprechend Aristoteles mehr Individualist, wo Platon, der nur mit Ideen und Gattungen zu operieren sich gewöhnt hat, für kollektivistische Tendenzen eintritt.

Doch ist es ein Kommunismus gar eigener Art, den Platon lehrt. Nur äusserlich lehnt sich dieser an den einstigen spartanischen an. Während nämlich in Sparta in Wirklichkeit ein gewisser plutokratischer Kommunismus geherrscht hat, verlangt das platonische Staatsideal in erster Linie einen Kommunismus der Geistesaristokratie. Dem Philosophen genügt keine der bestehenden Staatseinrichtungen, am allerwenigsten natürlich die demokratische, die nach Platon so grundschlecht ist, dass sie kaum noch den Namen einer Staatsform verdient. Das achte Buch der Republik enthält eine schneidend scharfe, mit kaustischem Spott durchsetzte Kritik der Oligarchie, Demokratie und Plutokratie. Namentlich gegen die letztere schwingt er seine Keulenschläge mit so erbarmungsloser Wucht und in so drastischen Wendungen, dass die heutige erregte Tagespolitik kaum bissigere Unnamen zu Tage gefördert hat, als diejenigen sind, mit welchen Platon die Reichen belegt hat: „Drohnen“, „Parasiten“, „Schlemmer“, „Schmarotzer“, „Beutelschneider“, „Tempelräuber“, welche eben solche Störungen im sozialen Organismus erzeugen wie Schleim und Galle im physischen Körper[1]) — so ungefähr lauten die Titulaturen, mit denen Platon das Spekulantentum der plutokratischen Gesellschaft bedacht hat.

Da keine der herrschenden Staatsformen den Philosophen befriedigt, so gibt es nur ein Heilmittel: radikale Umwälzung, grundstürzende Revolution, ohne jegliche Schonung der bestehenden Formen in Recht, Sitte und Religion. Damit kennzeichnet sich aber Platon als der unhistorischen Köpfe einer, dass er vermeint, eine Revolution könne die ganze Geschichte und Tradition eliminieren; man brauche nur unter die Vergangenheit einen dicken Strich zu setzen, und die Kontinuität mit der Zukunft sei unterbrochen oder ganz aufgehoben. Es ist dies genau derselbe Denkfehler, den Nietzsche später begeht, wenn er eine Spezies von Uebermenschen durch eine Staatspädagogik künstlich gezüchtet sehen möchte. Dass Nietzsche übrigens in der Konstruktion seines

[1]) Republ. 564 B; Pöhlmann I, 189 ff. Ueber den „aristokratischen Kommunismus“ Platons s. K. Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 253.

Uebermenschen an antike Vorbilder, besonders an den Sophisten Kallikles in Platons Gorgias, sowie an das cynisch-stoische Ideal des „Weisen" unmittelbar angeknüpft hat, ist von mir früher bereits nachgewiesen worden [1]). Der gemeinsame Grundfehler des exzessiven Aristokratismus beider besteht darin, dass sie eine solche Aristokratie künstlich zu züchten vorschlagen, um erst nach erfolgter Züchtung einer solchen Aristokratie die endgültige Erfüllung ihrer respektiven sozialen Ideale in Aussicht zu stellen.

Das Staatsideal Platons ist eben im wesentlichen so gut eine Staatspädagogik wie später das Fichtes [2]). Beide sehen im Staat eine Erziehungsanstalt für ein neues Geschlecht. Dabei schleicht sich eine doppelte Fiktion ein: einmal, dass Tausende von Menschen es auf Verabredung fertig bringen könnten, von einem gegebenen Zeitpunkte an in der Erziehung ihrer Kinder mit der ganzen Vergangenheit radikal zu brechen, andermal, dass die Kinder selbst in ihrer Gehirnbildung so wenig hereditäre Dispositionen überkommen hätten, dass sie hinterher nicht doch in die alte Gesellschaftsverfassung ihrer Vorfahren zurückverfielen. Platon träumt nämlich, es werde durch eine planmässige Staatserziehung bei einigen Musteremplaren von Menschen dereinst gelingen, den alten Adam in uns, die Selbstsucht, mit Stumpf und Stiel auszumerzen. Sei dies einmal gelungen, dann werde es an der Zeit sein, die Standarte der „sozialen Gerechtigkeit", welche das letzte Strebensziel eines „Vernunftstaates" sein müsse, aufzupflanzen.

Zu diesem Behufe konstruiert Platon einen streng in sich gegliederten Klassenstaat. Die Dreigliederung der Seelenfunktionen hat Platon mit bezeichnender Vorliebe auch in seiner Physik makrokosmisch verwertet. Wie der Mensch drei Seelenteile hat: einen pflanzlichen (ernährenden), einen tierischen (die Affekte umspannenden) und einen geistigen Seelenteil, so besteht der Staat nach Platon aus drei Gesellschaftsklassen. Zu unterst steht die ernährende und erwerbende Klasse, die Platon von jeglicher politischen Einflussnahme auf die Staatsleitung ausgeschlossen hat [3]). Dabei bedenke man, dass die dem untersten Seelenteil entsprechende erwerbende Klasse, zu welcher Platon den gesamten Bauern-, Handwerker- und Handelsstand rechnet, $^{19}/_{20}$ der gesamten Bevölkerung seines idealen Stadtstaates ausmachte [4]). Eine Mittelstellung nimmt der Kriegerstand (φύλακες) ein, der dem mittleren (zornmütigen) Seelenteil entspricht, welchem die Aufrechthaltung von Gesetz und Ordnung nach innen sowie die kriegerische Beschützung des

---

[1]) Vgl. m. Fr. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Kap. I, S. 1—20.

[2]) „Staats"- und „Menschheitspädagogik" nennt es neuerdings Kurt Breysig, a. a. O. II, 262.

[3]) Republ. 373 d.

[4]) Auf 1000 „Hüter" kommen, nach Platon, 20000 Erwerbende; Pöhlmann a. a. O. I, 299, 1.

Staates nach aussen obliegt. Zuoberst endlich steht als der Geist des Staatsgebildes die Klasse der Denker und philosophisch geschulten Staatsmänner, welche im Staatskörper die gleiche Stellung beanspruchen können wie der Geist im menschlichen Körper. Und zwar soll diese Geistesaristokratie nach Platon mit unumschränkter Machtvollkommenheit ausgestattet sein [1]).

Sucht man den Grundgedanken der „Republik“ aus seiner phantastischen Umhüllung herauszuschälen, so könnte man einen sozialen Eudämonismus als den eigentlichen Kern dieses Staatsromans bezeichnen. Das Kollektivglück des Staates ist ihm oberster Leitstern, nicht das Einzelglück des Individuums [2]). Das Glück des Staates aber besteht nach ihm in der Realisierung der Gerechtigkeit [3]). Da nun die Menschen nach Anlage und Befähigung von Natur ungleich sind, so muss die „austeilende Gerechtigkeit“ des Staates darauf abstellen, durch eine vernünftige Arbeitsteilung jedem die ihm gebührende Stelle im Haushalte des Ganzen zuzuweisen. Die Ermittlung der Fähigkeiten der einzelnen Individuen liegt der Schule ob, welche Platon so sehr in den Vordergrund stellt, dass er zuerst die Forderung einer allgemeinen Schulpflicht — zunächst für die beiden oberen Stände der „Hüter“ — formuliert hat. Gymnastik und Musik, Poesie und bildende Kunst sollen eine Harmonisierung der physischen und psychischen Kräfte des Individuums herbeiführen. Vermittels jener sozialen Auslese, welche die Schule vorbereitet, soll der geistige Adel eines Volkstums herausgehoben und an die Spitze der Staatsleitung gestellt werden. Solchergestalt gelangen nur die geistig Reifen und in der Schule des Lebens Erprobten zur höchsten Würde der Staatslenker. Sobald aber durch das streng durchgeführte Prinzip der Arbeitsteilung jeder „das ihm Zukommende besitzt und leistet“, scheint jene Gerechtigkeit verwirklicht [4]), welche Sinn und oberster Zweck aller Staatenbildung nach Platon ist und bleibt.

Einzelne Forderungen des Platonischen Idealstaates sind in unseren heutigen vorgeschrittenen Staatswesen bis zu einem gewissen Grade verwirklicht. Unser höherer Beamtenstand hat jene wissenschaftliche Vorbildung, welche Platon fordert. Der wissenschaftlich gebildete Offizierstand, der keinem anderen als dem militärischen Beruf obliegen darf, ist in unseren stehenden Heeren zur Wirklichkeit geworden. Die öffentliche Schulpflicht, welche Platon dem Staat überbindet, ist heute sozialpädagogischer Gemeinplatz.

Nimmt man den vielgerühmten und vielgeschmähten Kommunismus

---

[1]) Republ. p. 428 D, 473 C, Polit. p. 392 ff; aber doch kein eigentliches „Gelehrtenregiment“, Breysig a. a. O. II, 261.

[2]) Republ. 420 B: ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις, vgl. ebenda 519 E.

[3]) Ebenda 430 C: Δύο μήν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι λοιπά, ἃ δεῖ κατιδεῖν ἐν τῇ πόλει, ἥ τε σωφροσύνη καί, οὗ δὴ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν, δικαιοσύνη; vgl. ebenda 420 B.

[4]) Gomperz, Griech. Denker II, 376.

Platons unter die kritische Lupe, so schrumpft er zu einer Staatsform zusammen, die geradezu das Gegenteil eines wirklichen Kommunismus bedeutet: er entpuppt sich, bei Lichte besehen, für den zweiten Stand als einseitig physische wie für den ersten als extrem geistige Aristokratie. Denn der Kommunismus Platons ist seinem Schöpfer nicht Zweck, sondern blosses pädagogisches Mittel. Die völlige Aufhebung des Privateigentums und der Familie forderte Platon nicht deshalb, weil er etwa in einem solchen kollektivistischen Gesellschaftszustand an sich ein erstrebenswertes Ideal der Menschenexistenz erblickte, vielmehr als blosse Prohibitivmassregel, als Palliativ gegen den Egoismus. Philosophen und Soldaten sollen nur deswegen kein Privatvermögen und keine eigene Familie (Frau und Kinder) besitzen, damit die mit diesen beiden Besitzesformen untrennbar verknüpften Privatsorgen wegfielen, und sie dadurch befähigt würden, ihre ganze und ungebrochene Kraft lediglich und ausschliesslich ihren resp. hohen Berufen zu weihen. Aber nicht deshalb ist ihnen Güter- und Weibergemeinschaft geboten, weil Besitz und Weib an sich Uebel wären. Viel weiter gingen die dem Platonischen Staatsideal in manchen Zügen nachgebildeten christlichen Einrichtungen des Zölibats und der Bettelorden, wenngleich die Motive ziemlich die gleichen waren. Letztere verbieten Weib und Besitz schlechthin, ohne jegliche Konzession. Der Idealstaat hingegen gesteht den beiden oberen Ständen die Frauen zu, nur nicht die Frau, gemeinsame Besitztümer, nur nicht das Besitztum. Und so ist denn der angebliche Kommunismus Platons auf der einen Seite kein genereller, da er sich auf die beiden oberen Stände, welche in seinem Stadtstaate nur etwa 5 % der Bevölkerung ausmachen, beschränkt, auf der anderen wieder kein prinzipieller, da der Kommunismus selbst innerhalb der ihm von Platon gezogenen Grenzen der militärischen und geistigen Aristokratie weniger als eigentlicher Selbstzweck, denn als blosse Verwaltungsmaxime zur Verhütung der Selbstsucht erscheint. Will man aber durchaus von einem Platonischen Kommunismus sprechen, so kann es nur in jenem uneigentlichen Sinne geschehen, in welchem man noch heute vom spartanisch-dorischen Kommunismus, dem eigentlichen Modell Platons, spricht. Lebten dort etwa 8 % der Bevölkerung in einem gewissen plutokratischen Kommunismus, so wird hier für die physische und geistige Elite einer Nation ein gewisser aristokratischer Kommunismus angestrebt. Ein Staatswesen, das 95 % der gesamten Bürgerschaft zur Masse wirft und grundsätzlich zur politischen Untätigkeit verurteilt, während die oberen Tausend der „Hüter" alle Vorteile einer raffinierten Geistigkeit gemeinsam geniessen, kann man mit gutem Fug als den vornehmsten Typus einer exklusiven Geistesaristokratie bezeichnen, mit nichten aber als das Modell eines konsequent durchgebildeten staatlichen Kommunismus.

Sechzehnte Vorlesung.

Aristoteles' „Politik".

Der scharfblickenden, bohrenden Kritik eines Aristoteles konnte es nicht schwer fallen, das auf tönernen Füssen ruhende Staatsgefüge Platons in Scherben zu schlagen. Die zermalmende Kritik, welche Aristoteles an der Staatslehre seines Meisters geübt hat, ist vielleicht das wertvollste Stück seiner staatsphilosophischen Leistungen. Das Recht der Individualität auf Konservierung und Schonung seiner Besonderheit wird von ihm mit glücklichen Argumenten gegen den mechanischen Nivellierungsversuch Platons behauptet. Die Vertreter des Individualismus werden heute noch gut tun, ihre Waffen jenem reichgefüllten dialektischen Arsenal zu entnehmen, welches Aristoteles in seiner „Politik" gegen den Idealstaat Platons, wie überhaupt gegen alle einseitig kollektivistischen Tendenzen, errichtet hat. Liest man die „Politik" des Aristoteles nach der Platonischen „Republik", so hat man fast den Eindruck, als würde man nach Marx' „Kapital" etwa Leroy-Beaulieus Buch „Le Collectivisme" oder Herbert Spencers Abhandlung „The Man versus the State" zur Hand nehmen [1]). Zieht man nämlich die durch die veränderte Zeit und Oertlichkeit bedingten Erörterungen der modernen Schriftsteller ab, so wird man finden, dass die Grundmotive und leitenden Ideengänge des Kollektivismus und Individualismus schon im Widerstreit zwischen Platon und Aristoteles voll und deutlich durchklingen.

Der entscheidende Differenzpunkt in der Staatslehre beider Denker ist ihre Auffassung der menschlichen Glückseligkeit [2]). Gleicherweise betrachten sie den Staat als das Mittel, die Glückseligkeit der Bürger zu fördern und zu gewährleisten; beide erstreben die Einheit des Staates und erblicken im Zusammenklingen von Gesetz und Sitte, von Politik und Ethik, deren innere Zusammengehörigkeit dem Hellenen als selbstverständlich galt, den Weg, der zum Ziel der Glückseligkeit führt; nur in der Definition der Glückseligkeit selbst gehen sie aus einander. Platon hält den Menschen nur dann für wahrhaft glücklich (*κτῆμα ἡδὺ καὶ μακάριον*), wenn er aller persönlichen Interessen überhoben ist und sich der Gedanken an das eigene Wohl entschlagen hat, um seine Kraft ganz und ungebrochen dem Gemeinwohl, dem Staat, weihen zu können [3]); Aristoteles, der bessere Menschenkenner, hingegen findet, der Mensch

[1]) Ueber Aristoteles als Nationalökonomen s. Aug. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 37 ff.; Die aristotelische Geschichtsphilosophie bei Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit II, 1901, Abschnitt V.

[2]) Republ. 457 b: τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Auch Platon ist somit sozialer „Utilitarier", Pöhlmann I, 291; Arist. Polit. IV, Kap. 1—3.

[3]) Republ. 425 c, 485 d, e, 486, 490 b. Dazu Hildebrand a. a. O. I, 131, 135.

sei erst dann wahrhaft glücklich, wenn er etwas sein eigen nennt, dem er sich mit liebender Sorgfalt widmen kann[1]). Platon also sieht das Glück nur in einem von jeder Selbstsucht losgelösten Altruismus, Aristoteles hingegen in einem aus natürlichem Egoismus hervorgegangenen und sich auf diesem aufbauenden Altruismus.

Das Platonische Glückseligkeitsideal ist ein philosophischer Zukunftstraum, wie er dem göttlichen Dichterphilosophen so vortrefflich zu Gesichte steht, wie ihn indes der nüchterne und mit der kahlen Wirklichkeit rechnende Aristoteles unmöglich mitträumen konnte.

Was Platon durch Erziehung allein zu erreichen vermeinte, das verspricht sich Aristoteles von einer sozialen Gesetzgebung. Die von allen respektierte, weil als notwendig anerkannte Gesetzgebung sei das einzig wirksame und zuverlässige Staatserziehungsmittel für Erwachsene[2]). Das Gesetz soll sich nun allerdings zum Ziel setzen, die möglichste Einheit des Staates sowie die möglichste Gleichheit aller Staatsbürger zu erstreben[3]). Wohlverstanden nur eine relative, keine absolute Einheit und Gleichheit. Der Staat ist ihm eben eine „Lebensgemeinschaft der höchsten sittlichen Interessen“, die aber gerade deshalb die sittliche Individualität ihrer Bürger zu schonen hat. Darum stellt auch der Staat eine organische, keine mechanische Einheit der Individuen dar. Die natürlichen Verschiedenheiten der Individuen in Temperament, Gestalt, Geschmack, Lebensgepflogenheiten u. s. w. können durch Erziehung wohl gemildert, doch nie ganz aufgehoben werden. Ueberdies sei ein vollständiges Nivellieren der Individualitäten aus mannigfachen Gründen gar nicht wünschbar. Kommt doch jede Harmonie, wie Pythagoras und Heraklit bereits gelehrt haben, erst durch das Zusammenstimmen des Verschiedenartigen, ja Gegensätzlichen zu stande. Die Bestimmung des Staates ist aber nach Aristoteles wesentlich darauf gerichtet, die einander naturgemäss durchkreuzenden Interessen der Individuen in einen glücklichen Einklang zu einander zu setzen, und es ist vielleicht der tiefste und reifste soziale Gedanke des Stagiriten, dass er den Staat als ein naturgesetzliches Erzeugnis begriffen hat[4]). Der Staat ist ein ebenso notwendiges Produkt der natürlichen Entwicklung der Menschen, wie im Menschen selbst der Organismus mit seinen festen Entwicklungsgesetzen und Funktionen. Der Stagirite erfasst den Staat

---

[1]) Oncken I, 182; vgl. Arist. Polit. II, 6. 1265 a, besonders die ἡδονὴ ἀμίσθητος des Besitzers. Vgl. ebenda III, 6, den Schluss d. Kap., sowie IV, 1 Anf.

[2]) Aristoteles fordert eine Statistik der Geburten, Polit. II, 6. 1265 b; Regelung des Geschlechtsverkehrs, ebenda VIII, 16. 1335 b; IX, 1. 1337 a.

[3]) Die Gerechtigkeit fordert eben möglichste Gleichheit, ebenda VIII, 9. 1328 b ff.; III, 7. 1279 a. Nik. Eth. V. Buch; Hildebrand I, 281 ff. Der Individualist Aristoteles erkennt die „Schädlichkeit eines allzu hoch gesteigerten Individualismus für jeden Staatsverband“, Breysig a. a. O. II, 308.

[4]) Hildenbrand a. a. O. S. 256 f. Dagegen W. Dilthey, Einl. i. d. Geisteswissensch., Bd. I, 1883, S. 289.

als sozialen Organismus, der mit innerer Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit sich ausgestaltet und fortentwickelt. Hat Platon die organische Auffassung des Staates nur angeregt, so hat Aristoteles sie fest begründet [1]).

Der Kitt des Staatsgefüges ist das Gesetz; Zweck des Gesetzes aber ist die Gerechtigkeit im umfassendsten Sinne [2]). Die Befolgung der Gesetze seitens der Staatsbürger findet ihre Hauptstütze in der auf die Freundschaft (φιλία) gestellten menschlichen Natur, d. h. in der Soziabilität der Menschennatur [3]). Das dem Menschen einwohnende Bedürfnis nach Liebe, Wohlwollen und Geselligkeit (ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν) unterstützt auf das Glücklichste die Durchführbarkeit der auf Gerechtigkeit abzielenden Staatsgesetze.

Mit diesem Geselligkeitstrieb hat der Staat zu rechnen, denn sein oberstes Ziel der sittlichen Veredlung der Gesamtheit kann er nur durch ihn erreichen. Die Geselligkeit oder Freundschaft erfordert aber keineswegs eine völlige Gleichheit der Temperamente und Anschauungen. Der Reiz der Geselligkeit liegt vielmehr gerade in gegenseitiger Ergänzung und Ausgleichung des Wesensverschiedenen, wenn nicht gar Gegensätzlichen. Die Soziabilität ist die natürliche Korrektur des angeborenen Egoismus. Aristoteles entdeckt die „sozialen Gefühle", welche die Stoiker später aufgriffen und ihrem Naturrecht zu Grunde legten. Diese „sozialen Gefühle" leben später in der „sozialen Schule" des Hugo Grotius, sowie in den „moral sentiments" von Smith und Hume wieder auf. Der Stagirite polemisiert gegen jenes monotone, leblose Einheitsideal der „Republik" seines Meisters Platon. Die Staatseinheit soll eben nicht auf Kosten der Individualitäten erstrebt werden, sonst wird sie zur starren, mechanischen Institution, während sie einen lebensvollen Organismus darzustellen von Hause aus die Eignung besitzt. Aus dem gleichen Grunde widerspricht Aristoteles auch der von Platon angestrebten absoluten ökonomischen und politischen Gleichheit der beiden oberen Stände. Abgesehen nämlich davon, dass das Prinzip der Gleichheit schon durchbrochen ist, sobald es überhaupt Stände gibt, ist selbst unter den einzelnen Ständen absolute Gleichheit weder durchführbar, noch überhaupt wünschenswert. Durchführbar nicht, schon weil die Natur in Gestalt, Temperament und Anlagen unter den Menschen individuelle Schranken errichtet hat, die durch sittliche „Gewöhnung, Philosophie und Gesetze" [4]) zwar gemildert, aber niemals ganz aufgehoben werden können. Wünschenswert nicht, weil mit Wegräumung der Familie und Beseitigung des Privatbesitzes jeder

---

[1]) Vgl. m. Wende des Jahrhunderts, Versuch einer Kulturphilos. 1899, S. 177.
[2]) Eth. Nik. V, 1, p. 1129. Polit. III, 9. 1280a; VIII, 10. 1330a.
[3]) Eth. Eudem. VII, 10, p. 1142.
[4]) τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ νόμοις; darüber Oncken I, 174.

Lebensreiz geschwunden wäre. Die höchste Gefahr des Kollektivismus sieht aber Aristoteles darin, dass er den Tod aller individuellen Bewegungsfreiheit bedeutet, eben damit aber auch die Spannkraft und den Entfaltungsreiz der Individuen, welche allein kulturerzeugend sind, lahmlegt, wenn nicht völlig vernichtet[1]).

Soll also der Staat sein hohes Ziel, die möglichste Glückseligkeit seiner Bürger zu gewährleisten, erreichen, so darf er niemals das auf Entwicklung der individuellen Ehe und des individuellen Besitzes hinweisende Naturgesetz in seiner eigenen Fortbildung hemmen, will er nicht geradezu seine Existenz in Frage stellen. Wohl aber ist der Staat nicht bloss berechtigt, sondern im Interesse der ihm obliegenden ausgleichenden Gerechtigkeit geradezu verpflichtet, die aus dem Uebergewicht an Intelligenz einzelner erwachsenden augenfälligen und das sittliche Gefühl verletzenden krassen Ungleichheiten des Besitzes durch gesetzliche Massregeln nach Möglichkeit zu mildern, wenn es auch nicht angeht, sie durchgreifend und für immer zu beseitigen[2]). Das eben ist die Aufgabe einer auf wissenschaftliche Voraussetzungen gegründeten Staatskunst, unter den einander widerstrebenden Interessensphären der Bürger durch weise Gesetzgebung das Gleichgewicht derart herzustellen, dass es keinen einzigen Bürger mehr geben darf, der trotz der Aufbietung seiner Arbeitskraft darben müsste[3]).

Man ersieht hieraus, wie Aristoteles die Menschennatur unter allen Denkern des Altertums am tiefsten erfasst hat[4]). Sein Staatsideal hat nicht wie das Platons Göttersöhne zur Voraussetzung, sondern nach Lust und Glückseligkeit strebende Durchschnittsmenschen. Den auf Glückseligkeit gestellten Naturtrieb des Menschen unterdrücken, hiesse die Natur selbst verleugnen. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme.“ [5]) Zum Wesen des menschlichen Glückes gehört nach Aristoteles die gleichmässige Ausbildung aller unserer, von der Natur überkommenen Fähigkeiten und das volle, tatkräftige Ausleben unserer Persönlichkeit. Je energischer wir diese behaupten, je reicher sich unser Leben in massvoller Betätigung unserer so natürlichen Selbstliebe entfaltet, je mehr wir, mit einem Worte, wir selbst sind, desto glücklicher sind wir.

Der natürliche Regulator unserer berechtigten, weil angeborenen, Selbstliebe ist die uns ebensosehr angeborene Liebe zur menschlichen Gattung. Die sozialen Gefühle halten den egoistischen die Wage. Der Gattungsinstinkt ist bei den Menschen ebenso primär wie der Selbst-

---

[1]) Vgl. darüber Hildenbrand, S. 393 f.

[2]) Ebenda S. 411 ff. Arist. Polit. VII, 5 f. 1320; Pöhlmann I, 608 f.

[3]) Ebenda S. 439.

[4]) Vgl. Eucken, Arch. f. Gesch. der Philos. III, 541 ff.: „Aristoteles' Urteil über die Menschen.“

[5]) Eth. Nik. 1157 b, 16.

erhaltungstrieb. Lebende Wesen stehen in der Stufenleiter der sittlichen Werte umso höher, je mehr sie es verstehen, die Selbsterhaltung der Arterhaltung unterzuordnen. Wie in der ganzen lebendig-organischen Natur das zur gleichen Gattung Gehörige sich anzieht und fördert, so ganz besonders der Mensch [1]). „Ohne Freunde und Lieben würde niemand leben wollen, besässe er auch alle übrigen Güter [2]).“

Wie nun in den privaten Beziehungen der Individuen die angeborene Sympathie ein natürliches Gleichgewicht gegen die angeborene Selbstliebe darstellt, so bildet das auf Gerechtigkeit abstellende Gleichheitsstreben des Staates eine natürliche Korrektur jener Ungleichheit, deren sich die Natur in der Verschiedenartigkeit ihrer Gabenverteilung an die Individuen schuldig gemacht hat. Will also der „beste Staat“ sein oberstes Ziel, die „wahre Gerechtigkeit“, erstreben, so muss er die natürliche Ungleichheit unter den Individuen durch Erziehung und Unterricht auf der einen und durch sozialpolitische Gesetzgebung auf der anderen Seite zu harmonisieren suchen. Denn die Gerechtigkeit erfordert, dass gleichen gleiches zu teil wird [3]), „dass alle ohne Unterschied an der Herrschaft Anteil erhalten, mag dies nun für die Ausübung derselben ein Vorzug oder ein Nachteil sein“ [4]). Dabei gibt sich Aristoteles keiner Selbsttäuschung bezüglich des moralischen Unwertes der Masse hin, denn „diese gehorcht der Notwendigkeit mehr als der Vernunft und den Strafen mehr als dem Schönen“ [5]). Deshalb „sollte man viel mehr die Begierden ausgleichen als den Besitz“ [6]). So wenig also Aristoteles blind ist gegen die Fehler der Massen, so sehr besteht er anderseits darauf, dass die Organisation des Staates zwar mit diesen Fehlern als sozialen Tatsachen rechnen, aber sie zu beseitigen suchen soll. Denn der Staat selbst „will möglichst aus gleichen oder ähnlichen Gliedern bestehen“, er will eine Herrschaft über Freie und möglichst Gleiche sein [7]).

Und so stellt denn Aristoteles dem exzessiven Aristokratismus Platons eine Mittelstandspolitik entgegen. Die „Tüchtigen“, „Erlesenen“, „die sittliche und intellektuelle Aristokratie“, sind eigentlich die geborenen Staatsleiter [8]); sie befinden sich aber in einer so empfindlichen Minderzahl, dass sie unmöglich die einzigen Tragepfeiler des Staatsgebäudes ausmachen können. Vielmehr müsse die Staatskunst darauf abzielen [9]), dass die schon von der Natur begnadeten Individuen ebensowenig ein staatlich sanktioniertes Privilegium haben, wie die von der Natur stief-

[1]) Polit. I, 2, 1253 a: ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.
[2]) Eth. 1155 a 5.
[3]) Polit. III, 8. 1280 a. [4]) Pöhlmann a. a. O. S. 585.
[5]) Eth. 1180 a 4. [6]) Polit. II, 7. 1266 b 29.
[7]) Vgl. Pöhlmann a. a. O. 591 und die dort zitierten Stellen.
[8]) Polit. III, 13. [9]) Polit. II, 7. 1267.

mütterlich bedachte, erdrückende Mehrheit das absolute Uebergewicht erlangen darf. Wenn daher die „beste Verfassung diejenige ist, durch welche der Staat am glücklichsten wird, so ist diese Glückseligkeit zugleich diejenige aller Bürger" [1]).

Mag also immerhin der einzelne Tüchtige den Durchschnittsmenschen der Menge moralisch weit überragen, so können beide doch nur gewinnen, wenn sie politisch zu einer Persönlichkeit zusammenwachsen. Denn einmal ist die Menge den Affekten und der Willkürlichkeit der Laune weniger ausgesetzt, eben darum aber gegen Missgriffe mehr gefeit als der einzelne, andermal ist zu bedenken, dass alle vereinigt eine richtige Empfindung haben und mit den Besseren gemischt den Staat fördern, „wie die nichtlautere Speise zusammen mit der lauteren das Ganze nützlicher macht als dieses Wenige". Allein für sich aber ist der einzelne unfähig zur Entscheidung [2]).

Wer wollte verkennen, dass dem Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles jenes tiefe, in unsere Gegenwart hineinragende sozial-psychologische Problem zu Grunde liegt, ob die Wohlfahrt der Gesamtheit gewährleistet wird durch das sic volo, sic jubeo ihres geistigen bezw. Geburtsadels, oder durch die Erhebung dieser Gesamtheit selbst zum souveränen Gebieter ihrer Interessen. An dem Mangel eines glücklichen Gleichgewichts zwischen der Psychologie des Individuums und der der Masse krankt auch noch unser gegenwärtiges Zeitalter. Tiefer, als es im Altertum geschah, ist die soziale Frage auch in der Gegenwart nicht erfasst worden [3]).

Es ist einer der tiefsten sozialphilosophischen Blicke des Stagiriten, dass der politischen Gleichheit vernünftigermassen eine ökonomische Gleichmässigkeit parallel gehen sollte. Nur dann kann sich eine Demokratie dauernd behaupten, wenn auch die Masse des Volkes sich durchgehends eines gewissen Wohlstandes erfreut [4]). Zu diesem Behufe schlägt er ein staatssozialistisches Auskunftsmittel vor, wie es später von Louis Blanc und Lassalle wieder aufgenommen worden ist [5]). Der „Individualist" Aristoteles ist fürwahr ein ungleich besserer Sozialist als der angebliche „Kommunist" Platon!

Derselbe Aristoteles, der über das Wesen des Geldes eine Definition hinterlassen hat [6]), welche noch heute von massgebenden Nationalöko-

---

[1]) Pöhlmann a. a. O. 594 und die dort zitierten Stellen.
[2]) Vgl. Polit. III, 10. 1281 b 34.
[3]) Vgl. Schmoller, Das Wesen d. Arbeitsteilung 48 ff.; Grundlagen des Rechts u. Volkswirtschaft 115; Ad. Wagner, Grundlegung d. polit. Oekon. (Lehr- und Handb. d. polit. Oek. I. Bd.), 1892—1894, I [3], 859; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 202.
[4]) Polit. VII, 5. 1320 a.
[5]) Pöhlmann I, 608 f. Arist. Polit. III, 9 u. 16.
[6]) Polit. I, 9. 1257 a f.

nomen mit Recht als klassisch bezeichnet wird [1]), findet gegen die Uebergriffe und Auswüchse einer sinnlosen Kapitalanhäufung Akzente, die an Schärfe und Bitterkeit denen eines Marx nichts nachgeben. Kapitalbildung hat Sinn und Zweck nur dann und nur so lange, als sie berechtigte Bedürfnisse des Individuums zu befriedigen die Eignung besitzt [2]). Nichts ist in seinen Augen daher verwerflicher als eine pure Geldspekulation, die von der unleidlichen Voraussetzung ausgeht, als sei die Chrematistik, die auri sacra fames, oberster Sinn und letztes Ziel aller menschlichen Handlungen [3]).

Und so stehen wir denn heute nicht nur mittelbar auf den Schultern der antiken Denker, sondern können auch für unser Problem bei den Alten ganz unmittelbar noch lernen. Ein so reifer und weitblickender Denker wie Aristoteles z. B. hat auch in der Frage des Sozialismus gewisse philosophische Winke gegeben — Recht auf Arbeit, Ausgleichung der ökonomischen Existenzbedingungen, keimartige Ansätze zur Forderung eines Minimallohnes und Maximalarbeitstages — die heute noch durchaus beherzigenswert sind. Denn er bietet nicht bloss eine scharfe Problemstellung der sozialen Frage, sondern auch eine interessante Problemslösung, die, losgelöst von dem ihr notwendig anklebenden lokalen Kolorit und den zeitlichen Bedingungen, ewig gültige Gedanken enthält, deren logische Wucht und überzeugende Kraft heute nicht weniger wirksam sind als in den Tagen Alexanders des Grossen!

Siebzehnte Vorlesung.

Sozialphilosophische Theorien der Stoiker, Epikureer und Neuplatoniker.

Mit dem Auftreten Alexanders des Grossen erweitert sich wie der geographische, so auch der politische und soziale Horizont der Griechen. Mit der Weite des von Alexander begründeten Weltreichs konnte sich auf die Dauer die Enge des in selbstgefälliger Ethnographie schwelgenden hellenischen Nationalgedankens unmöglich vertragen. Lernt man erst — und sei es auch nur durch kriegerische Berührung — fremde Völkerstämme in ihrer wirklichen Eigenart kennen, dann drängen sich den Denkenden von selbst vergleichende Betrachtungen über die Stammesvorzüge und Stammesfehler der einzelnen Rassen auf. Nun gibt es aber offenbar kein heilsameres Mittel gegen Selbstverliebtheit und nationalen

---

[1]) Schäffle, Bau u. Leben des sozialen Körpers, II. Aufl., Tübingen 1896, I, 80.
[2]) Polit. I, 8. 1256 b.
[3]) Vgl. Polit. I, 9 f. 1258 a.

Dünkel, als gründliche Vergleiche mit den Vorzügen anderer tüchtiger Rassen. Und so war es denn von jeher einer der glücklichsten Erfolge der vergleichenden Betrachtung, dass sie dem weihräuchernden Märchen von der „Einzigkeit" eines Volkstums den Todesstoss zu versetzen pflegte. Als nun vollends die „Barbaren", denen Platon und Aristoteles einmütig die Eignung zur höheren Geistigkeit abgesprochen und sie eben darum zu geborenen Untergebenen der Hellenen gestempelt hatten, in hellen Scharen nach Athen zogen, um sich nach und nach sämtlicher philosophischer Schulen zu bemächtigen, da musste auch die kümmerlichste Logik dazu gelangen, das von Platon und Aristoteles für die Hellenen errichtete Monopol der höheren Geistigkeit grundmässig preiszugeben. Die in Athen sesshaft gewordenen Orientalen hatten natürlich ein brennendes persönliches Interesse daran, die sie ausschliessenden Schranken des hellenischen Nationalbewusstseins gedanklich zu durchbrechen. Wie schnell und durchgreifend ihnen dies in der mit Alexander beginnenden kosmopolitischen Aera gelungen sein muss, mag folgende Nebeneinanderstellung dartun. Aristoteles beklagt sich bitter darüber [1]), dass in Athen Fremde, Metöken, Penesten, Periöken, Heloten, Theten und Leibeigene von den herrschenden Klassen in der empfindlichsten Weise brutalisiert werden. Zeno hingegen, der Stifter der Stoa, der Halbgrieche (vielleicht gar Phönizier) [2]), erhält schon das athenische Bürgerrecht, das er ablehnt [3]). Die Athener ehren ihn durch eine öffentliche Belobung, einen goldenen Kranz, eine Bildsäule und ein Begräbnis im Kerameikos [4]). Mag die weitere Nachricht, wonach die Athener die Schlüssel ihrer Stadt bei Zeno niedergelegt haben, bloss anekdotische Uebertreibung sein, so zeigen doch schon die beglaubigten Vertrauenskundgebungen der Athener zu Gunsten Zenos, welche Wandlungen die Volksseele in diesem halben Jahrhundert, das zwischen dem Tode des Aristoteles und dem Zenos liegt, durchgemacht hat. Dieser in Athen sieghaft gewordene kosmopolitische Zug lässt sich nur dann völkerpsychologisch begreiflich machen, wenn man in diesen Symptomen den Nachhall der unausweichlichen politischen Konsequenzen des von Alexander begründeten Weltreichs erkennt [5]). Und so ist es denn wohl auch kein Zufall, dass auf das politische Weltreich Alexanders der „soziale Weltstaat" Zenos zeitlich folgt. Diesen Zusammenhang hat man bereits im Altertum herausgefühlt. Eratosthenes z. B. tadelt den von Aristoteles dem Alexander erteilten Rat, die Hellenen ἡγεμονικῶς, die Barbaren hingegen δεσποτικῶς zu behandeln. Die Griechen seien

[1]) Polit. II, 6, II, 7, 8.
[2]) Ueber den phönizischen Ursprung Zenos s. m. Psychologie der Stoa, I. Bd., S. 2, Note 3.
[3]) Plut. Sto. rep. 4, 1, S. 1034.
[4]) Diog. Laert. VII, 6—15.
[5]) Vgl. Apelt, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos., Leipzig 1891, S. 350 ff.

eben nicht das einzige tüchtige Volk, deshalb könne man die Menschen nicht nach Nationalitäten, sondern nur nach ihren Tugenden resp. Lastern werten. Und dass Zeno in seinem sozialen Weltstaat nur theoretisch wiedergegeben habe, was Alexander vor ihm durch die Tat zum Vorbild gestempelt hat, hat schon Plutarch ausdrücklich bemerkt [1]. War vor Alexander dem Hellenen die Welt kulturlich seine, d. h. hellenische Welt, so hat Alexander der Grosse den Begriff der Welt wie geographisch und politisch, so auch kulturlich ausgeweitet. Wenn nun wenige Jahrzehnte nach dem Tode Alexanders Zeno den kühnen, „vielbewunderten" [2] Plan fasst, alle Menschen der Erde in einem einzigen grossen sozialen Weltstaat zu vereinigen, so lässt sich der Gedanke kaum abweisen, dass wir es hier im wesentlichen nur mit einer sozialen Nachbildung des politischen Modells Alexanders zu tun haben. Leider wissen wir über diesen Sozialstaat Zenos, besonders von den wirtschaftlichen Vorschlägen desselben eigentlich sehr wenig. Dass Zeno sich das lykurgische Sparta, sowie den Idealstaat Platons zum Muster genommen habe, ist eine Vermutung Pöhlmanns [3], zu welcher die nur dürftig vorhandenen Quellen uns nicht ausreichend legitimieren. Wir können daher in unserer Skizze der stoischen Sozialphilosophie nicht vom sozialen Weltstaat Zenos unseren Ausgangspunkt nehmen, sondern müssen uns an die übrigens recht dürftigen [4] politischen Schriften der Stoiker halten. Haben nun auch die Stoiker ihrem „Weisen" nicht die gleiche politische Enthaltsamkeit gepredigt, welche Epikur seinen Anhängern anempfohlen hat [5], so stehen sie doch den sozialphilosophischen Problemen recht kühl gegenüber.

In ihrer Lehre vom Menschen gehen die Stoiker zunächst vom Selbsterhaltungstrieb als dem von der Natur uns eingepflanzten Grundtrieb aus. Der gesunde Egoismus, den sie als den ersten Naturtrieb bezeichnen (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν oder πρώτη ὁρμή) [6] ist uns ebenso wie der Fortpflanzungstrieb mit den Tieren gemeinsam [7]. Die Berechtigung dieses Naturtriebes haben sie in der ihnen eigentümlichen übertreibenden Sprache mit so kecker Rücksichtslosigkeit verkündet [8], dass

---

[1] Vgl. Plut. Alex. M. virt. I. 6, p. 329 A. B. und ebenda Kap. 8.

[2] Vgl. Plut. d. Alex. fort. I, 6: ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ Ζήνονος.

[3] I, S. 611. Einleuchtender ist die Vermutung F. Susemihls, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit I, 56, dass die πολιτεία Zenos an den cynischen Idealstaat anknüpft. Die Grundzüge der πολιτεία bei Susemihl a. a. O. Note 193.

[4] Ueber die polit. Schriften der Stoiker vgl. Zeller IV, 293, Note 3; Hildebrand a. a. O. I, 512.

[5] Vgl. die charakteristische Stelle Sen. De otio 3, 2: Epicurus ait: „non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit." Zenon ait: „accedet ad rempublicam, nisi si quid impedierit"; vgl. auch ibid Kap. 31; Stob. Ecl. II, 208.

[6] Diog. Laert. VII, 85; Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5; Seneca, De benefic. V, 9.

[7] Cic. De fin. III, 5, 16, IV, 7, 16 und De off. I, 4, 11.

[8] Vgl. Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5: Natura, inquit, omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus

ihre Formel des Egoismus dem Anscheine nach an Schroffheit der Max Stirners nichts nachgibt. Und doch ist sie von dem atomistischen Individualismus dieses krassesten aller Egoisten himmelweit entfernt. Ihm war der Egoismus Ausgangs- und Endpunkt, Grundmotiv und Endzweck alles Menschendaseins, so dass Stirner zum typischen Repräsentanten der wildegoistischen Doktrin après nous le déluge geworden ist. Den Stoikern hingegen gilt ein solcher perpetuierter Egoismus als der „Gipfel aller Verruchtheit“ [1]). Sie erblicken im Gegenteil im natürlichen Egoismus nur eine Perpetuierung des ganzen Menschengeschlechts — gleichsam eine List der Natur, welche uns den Egoismus nur eingepflanzt hat, um auf diesem Umwege die Kontinuität des Menschengeschlechts zu sichern [2]). Egoismus ist ihnen demnach zwar Ausgangspunkt und ursprüngliche Motivquelle der Handlungen des Menschen, keineswegs aber, wie Stirner, deren Zielpunkt. Sie nehmen im Gegenteil an, dass die Natur uns als Gegengewicht gegen die eingeborene Selbstsucht einen Trieb nach Gemeinschaft eingeimpft hat. Als Einzelpersönlichkeiten kleben wir an unseren selbstischen Interessen, als vernunftbegabte Glieder einer Gemeinschaft hingegen fühlen wir uns durchweg veranlasst, das Eigeninteresse dem Gattungsinteresse unterzuordnen [3]). Das aristotelische ζῷον πολιτικόν erscheint hier überboten und vertieft. Durch die Voranstellung des Gattungsinteresses sind die Stoiker zu Begründern jener „sozialen Schule“ geworden, welche Hugo Grotius später in seinem Neostoizismus aufgefrischt und für zwei Jahrhunderte wieder lebendig gemacht hat. Da es nämlich eine strenge Forderung des stoischen Pantheismus ist, dass eine Vernunftkraft im All waltet, welche nicht bloss das Weltgebäude als solches, sondern auch alle Einzeldinge, selbst die hässlichsten und unförmlichsten [4]), durchhaucht, so ist es nur eine natürliche Konsequenz, dass auch der Einzelmensch von dieser allgemeinen Vernunftkraft durchweht ist. Die ganze Menschheit stellt sich ihnen demnach als eine einzige grosse Gemeinschaft dar, deren Glieder durch Liebe, Geselligkeit, Recht und Billigkeit miteinander verbunden sind [5]). Mag also immerhin der Selbsterhaltungstrieb, der uns mit den Tieren verbindet, die zeitlich frühere Motivquelle

---

amorem nostri et caritatem: ita prorsus ut nihil quidquam esset carius pensiusque nobis, quam nosmet ipsi.

1) Das ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί des extremen Individualismus war in ihren Augen das Verwerflichste, Cic. De fin. III, 19, 64; Pöhlmann a. a. O. I, 614.

2) Aul. Gellius l. c: Atque hoc esse fundamentum ... conservandae hominum perpetuitatis; dazu Marc. Aurel IX, 9. Die Stoiker antizipieren damit Hegels „List der Vernunft“.

3) Cic. De fin. III, 19, 64: et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus.

4) Vgl. m. Psychol. d. Stoa I, 44, Note 43, 47, 48.

5) M. Aurel. IV, 4, VI, 44, IX, 9, XII, 30. Sen. ep. 95, 52: membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit; vgl. auch ep. 47, 3, wo von einem jus generis humani die Rede ist; De otio, Kap. 31; Cic. De fin. III, 20. Zeller IV [3], 286.

des menschlichen Handelns sein, so steht den Stoikern das Gemeinschaftsbedürfnis, welches uns mit Gott oder der Weltvernunft verknüpft, dem Range und der ethischen Wertung nach unverhältnismässig höher. Es muss sich daher das Individuum dem vernünftigen Weltgesetz des Gemeinschaftslebens bedingungslos unterwerfen. Oder wie Chrysipp dieses Natur- und Vernunftgesetz, welches die Grundlage dieser Gemeinschaft bildet, definiert[1]): „Es ist der König über göttliche und menschliche Dinge, der Fürst und Herrscher über Rühmliches und Verwerfliches, die Richtschnur für Gerecht und Ungerecht, der Gebieter über Tun und Lassen der von der Natur zur staatlichen Gemeinschaft geschaffenen Wesen.“ Deshalb lebt der stoische Weise niemals als Einsiedler oder Privatmann[2]), sondern nur in menschlicher Gemeinschaft. Der isolierte Mensch kann gar kein lebenswertes Dasein führen, da er in seiner Vereinzelung den übrigen Tieren an Geschicklichkeit erheblich nachsteht[3]). Und so haben denn die Stoiker für die Soziabilität des Menschen Töne gefunden, die in ihrer Innigkeit und Wärme geradezu an biblische Muster erinnern. Nicht umsonst hat die Legende später Seneca zum Christen gestempelt. In den beiden letzten Ausläufern der Stoa, die bezeichnenderweise durch einen Sklaven (Epiktet) und einen römischen Kaiser (Mark Aurel) repräsentiert sind — was auf einen endgültigen Sieg der von der Stoa angestrebten Gleichheit der „Weisen“ hindeutet — klingt das menschheitsverbrüdernde, weltbürgerliche Ideal dieser Schule in berauschenden Akkorden aus.

In der allgemeinen Menschenliebe tritt uns bei den Stoikern ein neues Prinzip entgegen, welches ihre Sozialphilosophie beherrscht. Hatten Platon und Aristoteles die Gerechtigkeit und die mit dieser gegebene sittliche Erziehung des Menschen als den einzigen Staatszweck begriffen, ohne in ihrer nationalen Beschränktheit die allgemeine Menschenliebe auch nur zu ahnen, so tritt bei den Stoikern gerade diese in den Vordergrund. Neben die auch von ihnen angestrebte Gerechtigkeit wird die Menschenliebe ausdrücklich als zweite Grundbestimmung in der Regelung menschlicher Beziehungen hingestellt[4]). Die Selbsterhaltung der Gattung wird der des Individuums durchweg übergeordnet. Von nun an überstrahlt der wärmere Gedanke der Menschenliebe das kalte Abstraktum der Gerechtigkeit. Was hier Panaetius durch den Mund Ciceros den Römern kündet, das hat der Jude Philo in Alexandrien seinen hellenisierenden Glaubensgenossen mit glühendem Feuereifer gepredigt, das haben endlich Christus, die Apostel und die ersten Kirchen-

---

[1]) Fr. 2. Dig. De legg. 1, 3, Pöhlmann a. a. O. I, 612; vgl. noch Stob. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει.

[2]) Cic. Tusc. IV, 23, 51: nunquam privatum esse sapientem.

[3]) Senec. De benef. IV, 18; Kurt Breysig a. a. O. II, 348.

[4]) Panaetius bei Cic. De off. 1, 2, 7. 3, 9. III, 2, 7.

väter in religiösem Gewande geoffenbart. Das Christentum erfüllt religiös, was der Stoizismus in 500jähriger ungeschwächter Gedankenarbeit mit gebieterischer Stimme philosophisch gefordert hatte: das Weltbürgertum. Hier ist die Nabelschnur, welche das Christentum mit dem Stoizismus verbindet: der Zug ins Universelle. Denn das Christentum bedeutet seinem Strebensziele nach die Ueberwindung der nationalen Religionen durch eine alle Völker der damals bekannten Erde umspannende Weltreligion. Mit dieser vom Stoizismus, Juden- und Christentum gemeinsam vertretenen Doktrin der Menschenliebe, biologisch gesprochen, der Arterhaltung, ist die zivilisierte Menschheit seit zwei Jahrtausenden grossgezogen worden. Was damals blasse Doktrin war, ist uns heute in Fleisch und Blut übergegangen. Gefühle, welche der Menschheit in zweitausendjähriger Erziehung beigebracht bezw. angezüchtet worden sind und welche sich zudem durch Selektion und Vererbung immer mehr verschärft und sublimiert haben, haften unentwurzelbar tief der Psyche des heutigen Menschen an. Was also vor zweitausend Jahren eine bloss gepredigte Lehre war, die man annehmen, aber auch verwerfen konnte, das ist durch perpetuierliche Suggestion seitens der Religionen und Moralphilosophien zur psychischen Notwendigkeit geworden. Und wenn Nietzsche neuerdings eine bewusste Rückbiegung in prähumane Sozialzustände fordert, so ist es eine soziologische Donquichotterie, an die unmittelbare Erfüllbarkeit dieses „Immoralismus", an die grundsätzliche „Umwertung" aller „sittlichen" Werte zu glauben. Brauchte man zweitausend Jahre, um die Suggestion der Menschenliebe dem heutigen Menschen, zum Instinkt der Arterhaltung auswachsen, also zur zweiten Natur werden zu lassen, so dürften weitere zweitausend Jahre erforderlich sein, dieses Ideal der Menschheit endgültig zu entreissen, wobei es noch sehr fraglich bleibt, ob ein in der heutigen Menschennatur so tief begründetes Strebensziel sich überhaupt jemals entwurzeln lässt.

In einem Punkte freilich steht der Stoizismus dem exzessiven Aristokratismus Nietzsches bedenklich nahe, wie denn auch der cynisch-stoische „Weise" eines der antiken Modelle gewesen zu sein scheint, nach welchem Nietzsche seinen „Uebermenschen" gezeichnet hat[1]). So hat z. B. der Stoiker Kleanthes das böse Wort gesprochen, dass die überwiegende Mehrheit der Menschen sich nur durch ihre Gestalt von den Tieren unterscheidet. Das Urteil der Masse (πολλῶν δόξα) komme

---

[1]) Vgl. m. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, S. 11. Unter den Sophisten war besonders die von Platon fingierte Figur des Kallikles (Platons Gorgias 483 b, 492 a) das literarische Vorbild Nietzsches. Die „Umwertung aller Werte", die „Sklavenmoral", den „Willen zur Macht" forderte schon Kallikles. Der platonische Kritias ist ebenfalls ein Typus Nietzschescher „Herrenmoral" und der echt sophistischen Doktrin des Machtwillens.

als verworren und unverschämt gar nicht in Betracht[1]). Der aristokratische Hochmut des stoischen Weisen hat Blüten gezeitigt, die dem wahnbetörten Eigenlob des Nietzscheschen „Uebermenschen“ an penetrantem Geruch nichts nachgeben. So versteigt sich der Stoiker in seinen Behauptungen u. a. zu der wahnwitzigen Ueberhebung, dass ein stoischer Weiser nur den Finger vernünftig zu bewegen brauche, um damit allen Weisen der ganzen Welt zu nützen, ja, dass der Weise der Gottheit ebensoviel nütze, wie diese jenem[2]). Schon Zeno wurde diese einseitige geistige Aristokratie zum Vorwurfe gemacht. Soll er doch gleich Sokrates behauptet haben, nur die Guten (σπουδαῖοι) seien untereinander Mitbürger, Freunde, Verwandte, alle Schlechten dagegen seien sich feind und fremd[3]).

Merkwürdig bleibt es, wie alle grossen sozialphilosophischen Denker des Altertums die Geistesaristokratie entweder mit Aristoteles als die glücklichste, oder mit Pythagoras, Platon und den Stoikern als die vernünftigste und daher mit allen Machtmitteln anzustrebende Regierung preisen. Trotz ihrer weltbürgerlichen Allüren haben die für die Gleichheit aller Menschen eintretenden Stoiker den Begriff der Geistesaristokratie schärfer herausgemünzt als die übrigen Denker des Altertums. Ihnen ist der „Weise“ der einzig Freie, während die grosse Masse der „Unweisen“ nur Sklaven sind[4]). Die Stoiker anerkennen gar keinen Geburtsadel, sondern nur einen Geistes- bezw. Charakteradel. So lautet ein berühmtes stoisches Paradoxon: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς εὐγενής (nur der Weise ist adlig). Der Jude Philo schreibt eine eigene Schrift (περ εὐγενείας), in welcher er dieses stoische Paradoxon im einzelnen erläutert[5]). Seneca spricht ausdrücklich von einem Seelenadel[6]). Nach der Darstellung Philos ist dieser Seelenadel von der Vornehmheit der Geburt vollkommen unabhängig. Nur die Tugendhaften sind adlig[7]).

Ginge es also nach dem stoischen Staatsideal, so würde keine der bestehenden Staatsformen ihm genügen, obgleich die Stoiker für die Praxis eine Staatsform empfehlen, die aus den drei einfachsten antiken Staatsformen das beste entlehnt[8]). Das Staatsideal selbst aber, wie

---

[1]) Meine Psychol. d. Stoa, II. Bd., S. 326; dazu Plut. De Stoicor. rep. 3.

[2]) Plut. Com. not. 22, 2; 33, 2.

[3]) Diog. Laert. VII, 32. Auch Nietzsches „Europäer von Uebermorgen“ sind nur Abklatsche solcher σπουδαῖοι.

[4]) Die berühmten stoischen Paradoxa lauten: πάντα φαῦλον εἶναι δοῦλον und πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Ueber die Quellen für das stoische Paradoxon s. Bernays Herakl. Briefe, S. 101.

[5]) P. Wendland, Philo u. die cynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895, S. 51.

[6]) Vgl. Sen. Ep. 44, 5: animus facit nobilem; ähnlich De ben. III, 28, 1; Juvenal VIII, 24; Wendland a. a. O. S. 52. Dass ich die Stoiker zu Begründern des Anarchismus gemacht hätte, wie A. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 47, mir zumutet, ist wohl ein Versehen. Der stoische „Weise“ hat einen Stich ins Extrem-Individualistische, die stoische Philosophie hingegen ist sozialistisch gerichtet.

[7]) Wendland a. a. O. S. 53. [8]) Diog. Laert. VII, 131.

es Zeno vorschwebte[1]), aber auch Chrysipp noch anerkannte, ist eine vollendete Geistesaristokratie. In diesem Staat der „Weisen“ gibt es keine Ehe, keine Familie, keine Tempel, keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien und keine Münze[2]). Diesem Staate stehen keine anderen Staaten feindlich gegenüber, „weil alle Grenzen der Völker in einer allgemeinen Verbrüderung aller Menschen sich aufheben“[3]). Hier wurzelt jene stoische „Lehre vom Naturrecht“ (jus generis humani), welche in der Interpretation Varros und Ciceros Jahrhunderte europäischen Denkens beherrscht hat. Hinter dem Ideal der Herrschaft einer geistigen Aristokratie blieben die wirklichen Staaten, in denen zu leben die Stoiker nicht umhin konnten, empfindlich weit zurück. Die Frage war daher kaum abzuweisen, ob der Weise nicht besser täte, diese Staaten ihrem Schicksale zu überlassen, ohne in deren Gefüge einzugreifen. Und so erklärte denn auch Chrysipp, das einflussreichste Schulhaupt der Stoa, dass der Weise nur dann an Staatsgeschäften teilnehmen werde, wenn er damit einen Fortschritt zur Vollkommenheit bewerkstelligen könne[4]). In Wirklichkeit hat sie — von Mark Aurel abgesehen — keine Staatsmänner von Belang erzeugt. Ihren Traum eines „Weltstaates“ haben die Stoiker freilich mit der ihnen eigenen zähen Beharrlichkeit ein halbes Jahrtausend unausgesetzt fortgeträumt. Was Zeno einst unter cynischem Einfluss phantastisch ausgemalt hatte, das hat ein halbes Jahrtausend später der in kriegerische Operationen aller Art verwickelte Kaiser Mark Aurel mitten im Feldlager schreibend, mit ernstester Miene aufrecht gehalten. Da eine Vernunft das Weltall beherrscht, soll auch nur ein Weltgesetz die Menschen verbinden; denn alle Menschen sind Genossen eines Weltstaates[5]).

Und so krankte schon der Stoizismus an jenem tödlichen Widerspruch, den zu überwinden auch unsere Gegenwart sich bisher vergeblich abgemüht hat. Ihr kosmopolitisch-universalistisches Ideal drängt sie dazu, die Lehre zu künden, „dass sich alle als Bürger eines Staates erkennen, und statt trennender Gesetze und Verfassungen als eine Herde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen“[6]), während ihr echt individualistischer Bildungshochmut und philosophischer Dünkel sie dazu treibt, jener Gleichheitstendenz in aller Schroffheit damit entgegenzuarbeiten, dass sie ihrem „Weisen“ ein aristokratisches Reservatrecht zubilligen. Die Gegensätze zwischen Universalismus und

---

[1]) D. L. VII, 4. [2]) Diog. Laert. VII, 33, 131.
[3]) Zeller IV[3], 294; D. L. VII, 128.
[4]) Stob. Ekl. II, 196; vgl. dagegen Plut. Sto. rep. 20, 3—5; Com. not. 7, 6.
[5]) M. Aurel IV, 4; III, 11; ähnlich Cic. De fin. III, 20, 67; Sen. De ira II, 31, 7, De vit. be. 20, 3, 5; P. Janet, Histoire de la philos. morale et politique, 2 Bde., Paris 1858, I, 184 ff.
[6]) Zeller IV[3], 302.

Individualismus platzen hier zum ersten Male mit elementarer Wucht aufeinander, ohne dass die Stoiker die gedankliche Energie besessen hätten, das Abgrundtiefe dieses Gegensatzes auch nur zu ahnen, geschweige denn zu überwinden.

Vorerst bleibt der universalistische Zug der Stoa auf der ganzen Linie Sieger: das Imperium Romanum übersetzt ihn ins Politische, das Christentum überträgt ihn ins Religiöse. Das römische Recht [1]) ebenso wie die römische Dichtkunst und Philosophie stehen im Banne des Stoizismus. Ciceros sozialphilosophische Schriften „de republica" und „de legibus", welche die Idee des „Naturrechts" der Folgezeit übermitteln, reproduzieren im wesentlichen nur stoisches Gedankengut, ja sie sind zum grossen Teile nichts weiter als wörtliche Uebersetzungen von Schriften des Panaetius und Posidonius, so dass wir uns ein besonderes Eingehen auf die Sozialphilosophie Ciceros füglich ersparen können. Nur beiläufig sei auf Ciceros Definition des Staates hingewiesen. Nach ihm ist der Staat die Koinzidenz des Rechts mit dem gemeinsamen Nutzen einer Gesellschaft: der Koinzidenzpunkt beider liegt in der Gerechtigkeit [2]). Es bedarf keines weiteren Nachweises, dass die neueren Theorien des „Naturrechts" unmittelbar auf Cicero [3]), mittelbar auf die Stoa zurückgehen, ... „die in so vielen Fragen der Renaissance die historische Schatzkammer ist" [4]). Der Einfluss, den der Stoizismus, besonders in seiner alexandrinischen Abschwächung, auf die Entstehung und den dogmatischen Ausbau des Urchristentums ausgeübt hat, wird heute von keinem ernsten Gelehrten mehr bestritten, wenn er auch noch vielfach unterschätzt wird. Bis zum 2. nachchristlichen Jahrhundert steht die christliche Lehrentwicklung in nachweislich engem Zusammenhang mit dem Stoizismus, welcher dann vom 3. Jahrhundert ab vom Platonismus abgelöst wird.

In der Lehre der Gottverwandtschaft des Menschen vertreten eben die letzten Stoiker einen so stark an das Christentum anklingenden Standpunkt, dass man sich nicht wundern darf, wenn die spätere christliche Legende diese Ausläufer der Stoa mit Vorliebe zu Christen gestempelt hat [5]).

Mussten wir bei der Sozialphilosophie der Stoa des längeren verweilen, zumal die beiden Hauptströme, welche den späteren Verlauf der

---

1) Vgl. J. A. Ortloff, Ueber den Einfluss der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz, Erlangen 1797, besonders S. 47 ff; Janet l. c. I, 201 ff.

2) Vgl. C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris 1885, Chap. I.

3) Vgl. die Kritik dieser Definition bei Augustin, De civit. dei XIX, 21, 25.

4) Worte Hermann Cohens, Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus, 5. Aufl., 1896, S. LXVIII.

5) Vgl. m. Psychol. d. Stoa I, 99, Note 172; Epikt. Diss. 1, 9 nennt den Menschen geradezu einen υἱὸς θεοῦ.

Kultur bedingen: das Imperium Romanum und das Christentum, gar manches stoische Gedankengut in sich aufgenommen haben, so werden wir uns bei den Epikureern, Alexandrinern und Neuplatonikern umso kürzer fassen können.

Epikur ist der erste typische Vertreter einer rein utilitarischen Sozialphilosophie. Der atomistische Individualismus, dem das eigene Wohl nicht bloss Selbstzweck, sondern einziger Zweck des menschlichen Daseins ist, hat seinen beredtesten und verführerischsten Ausdruck in der Weltanschauung Epikurs gefunden. Freilich zieht auch er das Leben innerhalb einer menschlichen Gemeinschaft dem isolierten Dasein vor; aber nicht aus Liebe zur menschlichen Gattung, die für ihn als eingefleischten Nominalisten eine recht fragwürdige Existenz hat, auch nicht aus Fürsorge für die Kontinuität des Menschengeschlechts, die ihn, den abgesagten Feind der Familie [1]), kalt lässt, sondern lediglich und ausschliesslich aus utilitarischer Berechnung. Weil Gemeinsamkeit dem einzelnen nützlicher ist, und Freundschaft zu den höchsten Gütern zählt, ja geradezu das höchste aller Lebensgüter ist [2]), so kann auch Epikur auf das Zusammenleben mit Menschen unmöglich verzichten. Nur erfolgt die Regelung dieses Zusammenlebens nach Epikur nicht durch die Weltvernunft oder das Weltgesetz wie bei den Stoikern, vielmehr ausschliesslich durch Nützlichkeitserwägungen. Erinnert so seine „Gewaltrechtstheorie" rückwärts schauend an die Sophisten und Thukydides, so weist sie vorwärts schauend auf Hume, die englischen Utilitarier, Ihering und Ludwig Knapp hin. Der epikurische Weise durchschaut die Nützlichkeit der Gesetze und unterwirft sich ihnen infolgedessen freiwillig, während die breite Menge nur aus Furcht vor Strafe sich zu einer Respektierung der Gesetze versteht [3]). Und so entsteht denn bei Epikur jener Gedanke des utilitarischen Staatsvertrages, wonach alles Recht seinem Ursprunge nach auf einem Uebereinkommen zu gegenseitiger Förderung sowie zur Verhütung von Kollisionen beruhe [4]). Es sei im Vorübergehen daran erinnert, dass diese utilitarische Lehre vom Staatsvertrag von Hobbes und Spinoza an bis auf Mill und Spencer eine reiche Nachfolge geweckt hat [5]). Der Eudämonismus, dessen sozialphilosophischer Ausdruck der Utilitarismus ist, steckt eben der Philosophie aller Zeiten förmlich im Blute. Konnte sich doch selbst der Idealist Platon nicht entbrechen, die denkwürdigen Worte niederzu-

---

[1]) Vgl. Epikt. Diss. I, 23, 3; II, 20, 20; Zeller IV [3], 459; dagegen D. L. X, 119.

[2]) Diog. Laert. X, 148, 150 ff.; Sen. Epist. 19, 10; Cic. De fin. II, 25, 80. Zeller a. a. O. S. 462; H. Usener, Epicurea, p. 263 ff.

[3]) Porph. De abstin. I, 7—12. Die Gütergemeinschaft missbilligt Epikur, D. L. X, 11.

[4]) Diog. Laert. X, 150.

[5]) Vgl. darüber A. Haas, Ueber den Einfluss der Epikureischen Staats- u. Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. u. 17. Jahrh. Diss. Berlin 1895.

schreiben: „Das Nützliche ist schön, das Schädliche aber hässlich“ [1]). Und dieses stechende Wort des Sokrates stellt Platon so hoch, dass er sich zur Uebertreibung versteigt, es sei dies wohl das gescheiteste Wort, das jemals gesprochen worden ist. Sieht sich also selbst Platon, vermöge seiner auf Glückseligkeit gestellten hellenischen Stammesnatur, genötigt, dem Utilitarismus sokratischer Prägung so weitgehende Konzessionen zu machen, so wird man es Epikur nicht verdenken, wenn er lehrt: „Was als zweckmässig zur gegenseitigen Sicherung erkannt wird, muss für Recht gelten, und wenn sich ein Gesetz unzweckmässig zeigt, so ist es auch nicht mehr verbindlich“ [2]). Danach wird man es verstehen, dass Epikur kein sonderliches Gelüste trug, sich an Staatsgeschäften zu beteiligen oder auch nur seinen Anhängern eine solche Beteiligung anzuempfehlen. Schon seine Lebensmaxime λάθε βιώσας (führe ein Stilleben) [3]) war jedem politischen Auftreten abgünstig. Nur wo Kraftüberschuss vorhanden ist, der sich am besten politisch betätigen kann, oder wo eine Auflehnung gegen willkürliche Uebergriffe von nöten ist, da soll auch der epikureische Weise in das Räderwerk der Staatsmaschinerie eingreifen [4]). Auf dem Boden dieser rein utilitarischen Sozialphilosophie steht nun auch der römische Dichter Lucrez, dessen philosophisches Lehrgedicht, wie den Epikureismus überhaupt, so insbesondere die Lehre vom utilitarischen Staatsvertrag in poetischer Form reproduziert [5]).

Mit dem Epikureismus beginnt das Interesse für sozialphilosophische Fragen sich zu verflüchtigen, um bald genug bis auf den letzten Rest zu verlöschen. Die Skeptiker schon zeigen keine Spur eines Interesses für soziologische Probleme [6]). Die Neupythagoreer bescheiden sich dabei, die gesetzliche Ordnung zu empfehlen, sowie die spartanische Verfassung als Muster hinzustellen [7]).

Plutarch verkennt zwar die Bedeutung des Staatslebens nicht, ja er polemisiert lebhaft gegen die Vernachlässigung der staatlichen Pflichten seitens der Epikureer [8]), aber an selbsteigenen sozialphilosophischen Gedanken weiss er den Theorien eines Platon, Aristoteles und der Stoiker nichts hinzuzufügen [9]). Philo nimmt den stoischen Kosmopolitismus wieder auf [10]) und bildet ihn etwas um.

---

[1]) Rep. 457 b: τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Vgl. auch Ihering, Der Zweck im Recht II, 158 ff.

[2]) Zeller IV^3, 457. [3]) Plut. De latenter vivendo, Kap. 4.

[4]) Diog. Laert. X, 140; Sen. De otio, Kap. 30; Plut. Tranq. anim. 2; Brandis, Griechisch-römische Philos. III, 2, S. 49; Hildebrand I, 515 ff.

[5]) De rerum natura V, 924 ff.; Carlo Pascal, Studii critici sul poema di Lucrezio, 1903.

[6]) Ueber die Gründe dieser Zurückhaltung s. W. Dilthey, Einl. in die Geistesw. I, S. 304 f.

[7]) Zeller V, 143; Kurt Breysig a. a. O. II, 349.

[8]) Adv. Colot. Kap. 31. [9]) Zeller V, 188.

[10]) Vgl. Müller, Philos „Weltschöpfung“, Berlin, 1841, S. 373.

Plotin endlich scheint es bereits als selbstverständliche Pflicht eines Philosophen anzusehen, sich jeder politischen Untersuchung zu enthalten. Dem neuplatonischen Philosophen winken höhere Aufgaben als die Beschäftigung mit Staatsangelegenheiten [1]). Billigt er auch im Vorübergehen die Platonische Aristokratie, so dass er einmal den Plan entwarf, „die Gunst des Kaiserpaars zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die Platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten" [2]), so hat schon Hegel diesen abenteuerlichen Plan mit bitteren Worten gegeisselt [3]): Nicht ein Staat von Philosophen, sondern ein Staat für Philosophen könnte ernstlich in Frage kommen. Immerhin hat uns diese Skizze der nacharistotelischen Sozialphilosophie der Griechen gezeigt, dass die wichtigsten sozialphilosophischen Theorien, welche die neuere Philosophie beherrschen — die Gewaltrechtstheorie, die „soziale Schule" und der utilitarische Staatsvertrag — schon im Altertum ihre scharf geschliffenen Formulierungen gefunden haben.

Achtzehnte Vorlesung.

Das Urchristentum und die soziale Frage.

Die drei antiken Kulturvölker, auf deren Schultern die christlich-europäische Zivilisation ruht, die Griechen, Römer und Hebräer, haben je nach ihrer nationalen Eigenart eine besondere Spielart des Sozialismus hervorgebracht. Die Hellenen, das Volk der Künstler und Denker, zeitigten in den Sophisten, Cynikern und Platon den philosophischen Sozialismus oder besser Kommunismus. Die Römer, die Schöpfer des Rechtsstaats, erzeugten in der grossen, tiefgehenden Bewegung der Gracchen, deren Bestrebungen noch Jahrhunderte nach ihrem tragischen Untergang nachzitterten, einen agrarischen Sozialismus [4]). Die theokratischen Hebräer endlich, das klassische Volk des Religionsstaates, arbeiteten einen religiösen Sozialismus aus sich heraus. Die Hebräer hatten ohnedies in ihren Staatseinrichtungen einen scharf ausgeprägten sozialistischen Zug, der in der beachtenswerten Institution des Jubeljahres zu entscheidendem Durchbruch kam, so dass man übertreibend den Mosaismus gar als erstes historisches System des Kommunismus be-

---

[1]) Enn. I, 4, 14, 38 A. III, 2, 9, 262 D.
[2]) Zeller V, 467, Note 6, 605; Hildebrand a. a. O. I, 636.
[3]) Hegel, Gesch. d. Philos. III, 34; dazu Porphyr, Vit. Plotin. c. 16.
[4]) Rodbertus, Zur Gesch. der agrar. Entwicklung Roms, Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1864; H. P. G. Quack, De socialisten, personen en stelsels I, 41—62 das Kapitel: „De Gracchen en het romeinsche Socialisme"; Pöhlmann a. a. O. Bd. II, 1901, S. 445 ff.; Breysig a. a. O. II, 378 f.

zeichnet hat[1]). Richtig ist wohl, dass wir in der Institution des Jubeljahres einen letzten Niederschlag des vorgeschichtlichen Urkommunismus zu erblicken haben. Und so mag denn auch die hoch entwickelte mosaische Armengesetzgebung[2]) aus dem von Hause aus kommunistischen Grundzug des Mosaismus abgeleitet werden. Umso weniger wird es daher auffallen, dass sich im 2. vorchristlichen Jahrhundert[3]) unter den Hebräern die sozialistische Sekte der sogenannten Essäer herausbilden konnte, zumal diese nur an die bereits vorhandenen kommunistischen Ansätze der altjüdischen Staatsverfassung anzuknüpfen und dieselben weiter auszugestalten brauchte. Schon die „sibyllinischen Orakel“, deren grossenteils jüdischer Ursprung heute ausser Frage steht[4]), künden sozialistische Ideale, indem sie mit Emphase ausrufen: „Gab doch der Himmlische allen die Erde gemeinsam“[5]). Sie prophezeien ferner: „Die Erde wird gleich für alle sein ... Das Leben wird gemeinsam und der Reichtum überflüssig sein. Weder Arme noch Reiche, weder Tyrannen noch Sklaven, noch endlich Herren wird es geben, sondern alle sind gleich“[6]). Sagt doch selbst der jüdische Geschichtschreiber Josephus, dass das mosaische Gesetz zu Gütergemeinschaft auffordere[7]). Es mag dahingestellt bleiben, ob der Essäismus historisch aus Einwirkungen des Buddhismus abzuleiten ist, wie Hilgenfeld mit Nachdruck behauptet[8]), oder aus hellenistisch-philosophischen Bestrebungen der Alexandriner, wie Dähne meint[9]), oder endlich aus neupythagoreischen Beeinflussungen, wie Zeller wahrscheinlich gemacht hat[10]). Ausgeschlossen ist keineswegs, dass alle hier aufgezählten Elemente in Verbindung mit dem traditionellen Kommunismus der Hebräer zusammengewirkt haben, den sozialistischen Verband der Essäer, der uns in imponierender Geschlossenheit entgegentritt, aus sich heraus zu zeitigen. Sicher ist nur, dass die Essäer nicht bloss die Gütergemeinschaft streng und ernstlich durchgeführt haben, sondern dass sie diejenige religiöse Sekte sind, welche den Kommunismus am längsten beibehalten und am

[1]) Huber im Staatswörterbuch s. v. Sozialismus, Bd. IX, 485.
[2]) Vgl. C. H. Cornill, Das alte Testament und die Humanität, Leipzig 1895; D. Farbstein, Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht, Frankfurt 1896, S. 67 ff.; G. Adler, Gesch. d. Sozialism. u. Kommunismus 1899, S. 53 ff.
[3]) Diese Datierung erhellt aus Josephus Arch. 13, 11, 2 und Bell. jud. I, 3, 5. Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 754.
[4]) Vgl. M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, 1894.
[5]) Oracula Sibyllina III, 225 ff.: πᾶσι γὰρ οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν III, 261 f.
[6]) Orac. Sib. II, 320 ff. Die „Sibyllinischen Orakel“ stammen aus der Zeit von c. 160 v. Chr. bis c. 180 n. Chr. Literatur bei Schürer, Lehrbuch der neutestam. Zeitgeschichte, 563 f. (§ 31, 32); A. Harnack, Dogmengesch. I, 73; Diels, Sibyllinische Blätter; P. Janet, l. c. I, 209 ff.
[7]) Contra Apionem II, 41.
[8]) Zeitschrift f. wissenschaftliche Theol. 1867 und 1868.
[9]) Hallesche Enzyklop., Art. Essäer, S. 183.
[10]) Zeller, Philosophie der Griechen III 2^3, 337.

konsequentesten durchgeführt haben. Während die Shakers in Nordamerika — das berühmteste Beispiel einer gütergemeinschaftlichen Sekte — nur ein Jahrhundert etwa die Gütergemeinschaft aufrecht gehalten haben, lassen sich die Spuren des Essäismus vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an bis in die christliche Zeitrechnung hinein verfolgen. Die Essäer lebten in Syrien, am Toten Meer, und kamen in ihren Einrichtungen dem ursprünglichen Kommunismus ziemlich nahe. Sie verabscheuten die Städte als Brutstätten des Lasters; sie verdammten den Krieg und verboten ihren Adepten, die aus Ackerbürgern, Handwerkern und Aerzten sich zusammensetzten, die Anfertigung von Kriegsgerätschaften aufs strengste; der Handel, als Urquelle der Habsucht, war bei ihnen aufs äusserste verpönt[1]). Sie duldeten untereinander keinerlei Herrschaft, weil ihnen diese als naturwidrige Ueberhebung des einen Menschen über den anderen galt. Die Gleichheit war ihnen so sehr zum religiösen Dogma geworden, dass sie die Sklaverei aufs schärfste zu verurteilen den Mut fanden[2]). Jeder Eintretende entäusserte sich des Privatbesitzes durch Einlage seines Vermögens in die Genossenschaftskasse. Ihr Arbeitsprinzip war Produktivassoziation mit weitestgehender Interessensolidarität[3]). Dementsprechend bestand auch ihr äusseres Abzeichen in Schurz und Kelle, also in Symbolen der Arbeit[4]). Und doch war ihre Tendenz weniger eine rein sozialistische, denn eine vorwiegend religiöse. Der Kommunismus galt ihnen nur als geeignetstes Mittel zur Entäusserung von allen selbstsüchtigen Anwandlungen; der Zweck jedoch war auf eine Heiligung des Lebenswandels und die religiöse Weihe gerichtet. So stellen sich überhaupt die sozialistischen Strebungen der alten Welt immer nur als Mittel zur Erreichung sittlicher, religiöser oder politischer Zwecke dar, aber niemals als Selbstzweck. Der philosophische Sozialismus der Griechen steht im Dienste des hellenischen Sittlichkeitsideals, der Kalokagathie; die sozialistischen Bewegungen der Gracchen in Rom waren im wesentlichen Vehikel politischer Tendenzen; der asketische Sozialismus der Essäer endlich, der den Schritt in die Wirklichkeit gewagt hat, ist im letzten Grunde ein eminent religiöser, sofern er die Gottgefälligkeit des Lebenswandels als oberstes Strebensziel betrachtet. Der Sozialismus als Selbstzweck ist ein Gedankenprodukt der letzten hundert Jahre.

Diese Schilderung des religiösen Kommunismus der Essäer mag nun den geschichtlichen Hintergrund für die jetzt zu behandelnde Frage

---

[1]) Kuenen, De godsdienst van Israel etc. II, 346 ff., und 429 ff.; Josephus, Bell. jud. II, 8, 4; G. Adler a. a. O. S. 63 ff.

[2]) Lucius, Der Essäismus 1881, S. 50 ff.

[3]) Holtzmann, Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Zeller gewidmet, 1884, S. 30; Joseph. Bell. jud. II, 8, 2—14; Philo, Quod omn. prob. lib. II, 457—459.

[4]) Döllinger a. a. O. S. 755.

abgeben, ob das Urchristentum in seiner ursprünglichen Gestalt wirklich einen kommunistischen Verband, ähnlich den Essäern gebildet hat, wie einzelne Auslassungen der Apostelgeschichte [1]) und an dieselben sich knüpfende Annahmen neuerer theologischer Forscher vermuten lassen [2]). Doch muss ich vor dem Eintreten in diese Untersuchung einige Bemerkungen allgemeinerer Art über den angeblich sozialistischen Charakter des Urchristentums vorausschicken.

Es scheint heute ausgemacht, dass das Urchristentum zunächst und zuhöchst eine Religion der „Armen" war [3]), so dass selbst in den Klementinen noch die „allgemeine Armut als der wahrhaft ideale Zustand der christlichen Gesellschaft" erscheint. Hiessen doch die ersten Anhänger Jesu „Ebioniten", d. h. Arme. Wenn Jesus sagt: „Verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und folge mir" [4]), wenn er ferner gegen den Reichtum wiederholt und in den schärfsten Wendungen zu Felde zieht, so dass „ein Kamel eher durch ein Nadelöhr käme, als ein Reicher ins Himmelreich" [5]), wenn er endlich den Enterbten verheissungsvoll zuruft [6]): „Selig ihr Armen, selig ihr jetzt Hungernden, ihr jetzt Weinenden, denn ihr werdet gesättigt werden, werdet lachen", so wird sich kaum verkennen lassen, dass das Urchristentum sich zunächst an die Enterbten der Gesellschaft wendet, denen es durch den Jenseitsgedanken ein glücklicheres Los verheisst.

Jesus hat zweifelsohne an die vorhandenen sozialen Ideen der griechischen Philosophie, sowie ganz besonders an die kommunistischen Institutionen der Essäer und Therapeuten [7]) angeknüpft. Das sehnsüchtige Verlangen nach einer durchgreifenden sozialen Reform lag gleichsam in der Luft. Die kühnen Gedankengänge der Griechen, wie sie namentlich der stoische Kosmopolitismus in eindringlicher Sprache und mit sittlichem Pathos verkündete, waren über den engherzigen Nationalismus der alten Welt — und zwar über den einseitigen Staatsgedanken der Hellenen nicht minder, als über den engen theokratischen Gesichtskreis der Hebräer — längst hinausgewachsen und hatten die aufgetürmten Schranken der Nationalität gewaltsam durchbrochen. Der Grieche Chrysipp betont sein Weltbürgertum mit ebensolcher Emphase, wie der Jude Philo und

---

[1]) Apostelgeschichte II, 42—47 und IV, 32—37.
[2]) Hausrath und Wendt, vgl. Holtzmann, S. 31, 3.
[3]) Die hergehörigen Belege aus dem N. T. bei Holtzmann, S. 33 ff.
[4]) Markus X, 21 = Lucas XVIII, 22.
[5]) Matthäus XIX, 23. 24.
[6]) Lukas VI, 20. 21.
[7]) Den jüdischen Charakter der Therapeuten hat Wendland a. a. O. S. 743 ff. mit zwingenden Gründen dargetan. Man hat die Therapeuten vielfach als die Vertreter einer vorphilonischen alexandrinischen Theosophie angegeben, s. Gfrörer, Dähne, sowie Delaunay. Mornes et Sibylles, Paris 1874. Andere haben die Essäer für eine Abzweigung der Therapeuten angesehen; vgl. über diese Frage Wendland a. a. O. S. 746 f. Ueber die soziale Bedeutung des Christentums neuerdings Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 578 ff.

der römische Höfling Seneca. An der Wiege Christi reichen sich die drei führenden Kulturnationen des Altertums die Hände zu einem philosophisch-kosmopolitischen Bruderbund; denn zur Zeit der Geburt Jesu war der Gedanke des Weltbürgertums von den Philosophen der Griechen, Hebräer und Römer einmütig verkündet worden. Eine allenthalben hervorquellende Erlösungsbedürftigkeit aus den eng gewordenen Schranken der Nationalität war die Signatur — oder um mit Taine und Marx zu sprechen: das Milieu — jener Zeit, in welcher Jesus heranwuchs. Es bedurfte jetzt nur eines erlösenden, gemeinverständlichen Stichworts, um die ohnehin fieberhaft erregten, umschwungbereiten Massen zu entfesseln. Dieses Losungswort fand Jesus im Evangelium der Armut, welches nicht nur die Fesseln der Nationalität, sondern auch die der — aufs empfindlichste gesteigerten — Klassengegensätze mit einem einzigen gewaltigen Ruck sprengte. Der Gleichheitsgedanke, dem Jesus die schärfste Prägung verliehen hat, entzündete und verzückte die durch die Geisteslage und geschichtliche Konstellation auf ihn vorbereiteten Massen. Jesus hatte mit diesem genialen Wurf das soziale Zauberwort gefunden, das längst unausgesprochen auf aller Lippen schwebte, ohne dass es bisher gelungen wäre, für die mächtig gärenden und wogenden sozialen Ideen der Zeit den erlösenden Ausdruck zu finden. An die Stelle des Freiheitsdurstes, der die Griechen beseelte, so dass ihre Heroen vorwiegend Freiheitshelden waren, setzt Jesus den semitischen Gleichheitsdurst. Wie die Helenen Individualisten waren, also den Persönlichkeitskultus aufs höchste steigerten, so waren die theokratischen Semiten Universalisten, welche das ganze Menschengeschlecht umfassen und die Gleichheit aller vor Gott als Grundlehre kündeten. Diese glückliche, gemeinfassliche Formel, durch welche Jesus seiner Zeit die Zunge gelöst hat, war die weltgeschichtliche soziale Tat Jesu!

Es wird sich daher kaum bezweifeln lassen, dass Jesus nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein sozialer Reformator gewesen ist, der in den schreienden ökonomistischen Missständen des auf der Sonnenhöhe politischer Machtstellung stehenden römischen Weltreichs mächtige Förderung fand[1]), und der mit seinen Gleichheitsgedanken allenthalben freudigsten Widerhall weckte. Und doch würde man fehlgreifen, wollte man ihn in erster Reihe zum sozialen Reformator stempeln oder wollte man gar der Legende Vorschub leisten, Jesus, die Apostel wie die ersten Christengemeinden hätten überhaupt nach dem Vorbilde der Essäer, aus denen sie sich historisch herausentwickelt, in wirklicher Gütergemeinschaft gelebt. Weder ist das erstere, noch viel weniger das letztere der Fall.

[1]) Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, deutsch von A. Harnack, S. 24 f.; Adler a. a. O. S. 74.

Jesus benutzte offenbar mit feinem Verständnis für die leisesten Zuckungen der Volksseele die schon vorhandenen sozialen Strömungen, denen er selbst das kräftigste Wort lieh, um sie allmählich in das Strombett seiner religiösen Ideen hinüberzuleiten. Wenn er indes den sozialen Strebungen eifrigst das Wort redet, so geschieht es nicht in der Absicht, eine neue ökonomische Weltordnung an die Stelle der bisherigen, ausgelebten zu setzen, also etwa durch eine Güterverteilung die vorhandene Missstimmung zu heben, vielmehr ist sein Reich „nicht von dieser Welt". Jesus strebt gar keine ökonomische Umwälzung an, wenn er gleich die Grundmauern der bisherigen Weltordnung mit sozialistischen Keulenschlägen erschüttert. Das Privateigentum aufzuheben, fiel ihm gar nicht bei. Wohl predigt er in glühender Sprache Verachtung des Reichtums, aber nicht dessen Beseitigung. Wer „vollkommen werden" will, dem wird der gute Rat erteilt, sich seines Reichtums zu entäussern[1]). Aber damit wird der Privatbesitz nicht aufgehoben, sondern geradezu vorausgesetzt, wie denn überhaupt die Paulusbriefe beispielsweise durchweg die Tatsache und Berechtigung des Privateigentums stillschweigend anerkennen[2]). Jesus hat mit keinem ihm nachweislich angehörenden Worte die Gütergemeinschaft anbefohlen oder auch nur anempfohlen. Psychologisch und rein historisch gesehen stellt sich vielmehr das Reformwerk Jesu so dar, dass er der — bereits vorhandenen — sozialen Strebung eine religiöse Biegung gegeben und sie eben damit in ganz andere Bahnen hinübergelenkt hat. Der Sozialismus war eben ihm ebensowenig wie irgend einem Denker des Altertums Selbstzweck, sondern nur brauchbares Mittel zur Erreichung religiöser Zwecke. Wie das Altertum den gordischen Knoten der sozialen Frage durch den brutalen Axthieb des Instituts der Sklaverei zu durchhauen suchte, so wollte Jesus dieses soziologische Kardinalproblem durch das mildere Mittel des Jenseitsgedankens zu lösen versuchen. Und es ist ihm dies in Wirklichkeit für fast zwei Jahrtausende gelungen!

Müssen wir also schon eine soziale Tendenz Jesu in Abrede stellen, so verhalten wir uns vollends skeptisch gegenüber der Legende von einer angeblichen kommunistischen Gemeindeverfassung des Urchristentums. Diese Legende fand Nahrung und Verbreitung vorzüglich nur durch jene beiden Stellen der Apostelgeschichte (II, 42—47 und IV, 22—37), die auf eine Gütergemeinschaft hindeuten. Doch scheinen heute die theologischen Forscher darin übereinzustimmen, dass es sich hier weniger um die Schilderung einer faktisch bestehenden Einrichtung, als vielmehr nur um eine Reminiszenz — etwa an den Kommunismus

---

[1]) Holtzmann a. a. O. S. 40.

[2]) Zahlreiche Belege bei Holtzmann, S. 35 f. Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 593.

der Essäer — handelt[1]). Kenner des Urchristentums wie Weizsäcker[2]) behaupten, dass im Urchristentum „nicht die entfernteste Spur von Gütergemeinschaft oder der Anfang neuer sozialer Einrichtungen zu finden sei". Allenfalls liesse sich jener Gedanke auf das Urchristentum zurückführen, dass nur die Arbeit ein Anrecht auf Lebensunterhalt verleihe. Nach alledem wird man es begreiflich finden, dass ich mich der namentlich von Renan und seinem französischen Anhang mit bestrickender Beredsamkeit vertretenen Ansicht, wonach Jesus sich der in Palästina schon keimenden sozialen Bewegung bemächtigt und durch die Stiftung eines kommunistischen Verbandes, in welchem die Unterschiede von Mein und Dein wegfielen, diese fortgebildet habe[3]), nicht anzuschliessen vermag. Den verklärenden Schimmer eines sozialen Umgestalters, mit welchem Renan das Haupt Jesu schmücken wollte, wird eine nüchterne, von rhetorischem Schwulst unbestochene, rein wissenschaftliche Forschung nicht zu erblicken in der Lage sein. Die Weltstellung Jesu bleibt ungeschmälert, ja sie erscheint erst dann im richtigen Lichte, wenn man ihn um den Ruhm bringt, ein sozialer Agitator ersten Ranges gewesen zu sein.

Ebensowenig wie bei Jesus selbst vermag die neuere Forschung bei den Aposteln oder auch nur bei den nachapostolischen Kirchenvätern die Erwähnung der Gütergemeinschaft als einer wirklichen, zu Recht bestehenden Institution zu ermitteln. Es mögen allenfalls einzelne verstreute Asketen und Anachoreten aus essenischen Reminiszenzen oder in dem Bestreben, den von Jesus als idealen Vollkommenheitszustand gepriesenen Gemeinschaftsbesitz zu erreichen[4]), in kleinen Gruppen und eine kurze Weile gütergemeinschaftlich gelebt haben; allein solche vorübergehende Versuche sind von einer wirklichen, dauernden Institution, als welche der angebliche Kommunismus des Urchristentums gemeiniglich hingestellt zu werden pflegt, noch recht weit entfernt.

Ein pium desiderium, eine gehätschelte Lieblingsidee, von deren Undurchführbarkeit man jedoch innerlich überzeugt war, mag der gütergemeinschaftliche Zustand den Kirchenvätern allerdings gewesen sein. Träumen sie doch fast durchweg von einem goldenen Zeitalter des Gemeinschaftsbesitzes. Es finden sich bei den Kirchenvätern in der Tat sozialistische Aussprüche voll Saft und Kraft, die auch heutigen Agitatoren

---

[1]) Holtzmann, S. 57.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theolog. 1876, S. 12; Huber a. a. O. S. 493; Volkmar, Jesus Nazarenus, S. 88.

[3]) Renan, Les apôtres, 1866, p. 75, 78 f., 81, 115 ff., 131—135, auch Vie de Jésus, p. 287.

[4]) Huber a. a. O. S. 494. Jesus hat nur einer grossen Gemeinschaft, der Menschheit, sein Interesse zugewandt, während er für alle übrigen Einungen und Genossenschaften der Menschen zum „mindesten keine Teilnahme übrig hatte", Breysig, Kulturgesch. der Neuzeit, 1901, II, 579.

nicht übel zu Gesichte stünden. So sagt der heilige Hieronymus[1]): „Der überflüssige Besitz ist Raub an der Gesellschaft, und ist dieser Raub nicht vom gegenwärtigen Besitzer vollbracht worden, dann von seinen Vorfahren.“ Der Kirchenvater Klemens meint noch schärfer: „Wenn es mit rechten Dingen zuginge, gäbe es keinen Privatbesitz, sondern alles gehörte allen. Das Privateigentum ist die Quelle der Ungleichheiten.“ Basilius sagt geradezu: „Der Reiche ist ein Diebskerl.“ Chrysostomus meint: „Der Reiche ist ein Räuber. Es muss sich eine gewisse Gleichheit des Besitzes in der Weise herstellen lassen, dass der Reiche seinen Ueberfluss den Armen gibt. Das beste Mittel freilich wäre die Gütergemeinschaft.“ Gregor von Nyssa meint: „Es wäre besser und gerechter, da wir denn doch allzumal Brüder sind, sowohl durch die Bande des Blutes als auch durch die der Natur, wenn wir das Vermögen zu gleichen Teilen besässen.“ Endlich heisst es bei Ambrosius: „Von Natur aus herrscht Gütergemeinschaft; Privateigentum ist Usurpation.“

Diese Musterkarte sozialistischer Schlagworte dürfte genügen, den Nachweis zu führen, dass nahezu sämtliche Kirchenväter den Kommunismus als Idealzustand gepriesen haben. Und doch wäre es ein Fehlschluss, wollte man auf Grund dieser Aussprüche ihren Kommunismus ernst nehmen. Bei Lichte besehen, handelt es sich hier vielmehr um eine phantastische Ausmalung von Zuständen, wie sie sich in chiliastischen Träumereien und utopistischen Spielereien später unzählige Male wiederholt haben, an deren Verwirklichung aber die Kirchenväter selbst am allerwenigsten geglaubt haben dürften[2]). Uhlhorn daher ganz berechtigt, diese gütergemeinschaftlichen Schwärmereien der Kirchenväter nicht recht ernst zu nehmen und als sozialistische Deklamationen abzutun[3]).

Doch nein! Einen älteren Kirchenlehrer gab es, dem es mit dem Kommunismus bitterer Ernst war; ich meine den Geheimbündler und Gnostiker Carporcrates, einen Zeitgenossen des Basilides und Saturnin, einen Alexandriner von Geburt. Dieser interessante Häret, dessen Lebensschicksale und Lehrmeinungen leider nicht genügend geklärt sind, hatte den Mut, dasjenige, was die übrigen Kirchenlehrer als Idealzustand priesen, aber innerlich wohl für undurchführbar hielten, prak-

---

[1]) Vgl. die Belegstellen bei de Laveleye, Le socialisme contemporain, 4. Aufl. 1888, p. XVII; Bouctot, Histoire du communisme, Paris 1889, p. 9; B. Malon, Le socialisme intégral, Paris 1892, Kap. III, Le communisme chrétien, p. 97 ff.; Thonissen l. c. § 2, Les actes des apôtres, p. 90 ff.; Quack, De socialisten, Amsterdam 1887, Kap. IV, S. 63 ff.; Adler a. a. O. S. 77 f.

[2]) Ein lehrreiches Beispiel bietet in diesem Betracht Tertullian, Apologeticus, Kap. 39. Dazu W. Gass, Gesch. d. christl. Ethik, 1881, I, 95 f.

[3]) Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882, S. 288 f. 293; Holtzmann, S. 49. Ueber den Sektenkommunismus s. Kurt Breysig a. a. O. II, 645.

tisch zu betätigen. Er stiftete einen Geheimbund — dem später sein Sohn Epiphanes vorstand —, der nichts Geringeres beabsichtigte, als vollständige Güter- und Weibergemeinschaft durchzuführen. So weit hatte sich bisher kein Kirchenvater verstiegen. Ein Tertullian z. B. ist wohl der Gütergemeinschaft geneigt, aber der Weibergemeinschaft ebenso abhold wie alle übrigen Kirchenväter, die gegen Platon wegen dessen Empfehlung der Weibergemeinschaft für die beiden oberen Stände die bittersten Vorwürfe erheben. Carpocrates nimmt es mit der Gnosis ernst und versteigt sich mit merkwürdiger Unerschrockenheit zu den bedenklichsten Ketzereien. Er leugnet die Göttlichkeit Christi und meint, es könne ein Mensch erstehen, der grösser wäre als Jesus[1]). Er predigt wie ein alter Hedoniker unverblümt und ungeschminkt die Lust als einzigen Menschenzweck. Ehe und Privateigentum müssen fallen und Güter- und Weibergemeinschaft an deren Stelle treten, wenn das „Gottesreich" wirklich nahen soll[2]). Wir stehen an der Schwelle des „kommunistischen Anarchismus". Eine Seelenwanderung gibt er freilich zu, aber die jeweilige Verbindung mit dem Körper habe nur den Zweck, neue Lust zu erzeugen. Es blieb übrigens auch nicht bei theoretischen Erörterungen des Carpocrates und seiner Schule; denn seine Anhänger bildeten eine eigene, ziemlich verbreitete Sekte, Carpocratianer genannt, die den verhängnisvollen Schritt von der Theorie in die Praxis unternommen haben — vorausgesetzt, dass die Schilderungen, die Klemens Alexandrinus von jenen wüsten Orgien entwirft, denen sich die Carpocratianer bei ausgelöschten Lichtern hingegeben haben sollen[3]), auf voller Wahrheit beruhen.

Man ersieht aus alledem, dass der vielbesprochene Kommunismus des Urchristentums eine von jenen wissenschaftlichen Legenden ist, die man trotz aller Proteste der Kritik nicht aus der Welt schaffen kann. Carpocrates war der einzige konsequente Kommunist unter den Kirchenlehrern der christlichen Urzeit; aber dieser eine war ein vollsaftiger Ketzer, der von den Kirchenvätern stets als ein Ausbund der Verruchtheit an den Pranger gestellt worden ist.

---

[1]) Tertullian, De praescr. haer., Kap. 48.
[1]) Clemens Alex. III, 2, p. 38 ff.; Theodoret, Haer. fab. I, Kap. 7; Epiphan., Contra haer. 27; Augustin, De haeres. 7; Irenaeus, Adv. haer. I, Kap. 24.
[3]) Clemens l. c. p. 394. Einzelnes über diese Schule bei Harnack, Dogmengeschichte I, 201 f.; Adler a. a. O. S. 77 ff.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Sozialphilosophie des Mittelalters.

In dem Augenblick, da wir den Boden des dogmatisch sich ausbauenden Christentums betreten, sehen wir uns vor eine völlig neue, vom Griechentum grundmässig abweichende sozialphilosophische Situation gestellt. Der theokratische Gesichtskreis der Hebräer hat über den von Menschen für Menschen errichteten Staat, wie er sich in der Sozialphilosophie des Griechentums spiegelt, entscheidend gesiegt. An die Stelle des glückverheissenden „Weltstaates“, wie ihn Zeno zum irdischen und sittlichen Wohl der Menschheit in leuchtenden Farben geschildert hatte, tritt nunmehr für ein gutes Jahrtausend der „Gottesstaat“. War schon bei den Neuplatonikern das Interesse für die irdische Staatsleitung infolge ihrer mystischen Zurückbeziehung auf das „schauende“ Individuum merklich abgeblasst, zumal ihre Emanationslehre nur einen begrifflichen, geschichtslosen Weltprozess kennt, so verliert die Sozialphilosophie für die christlichen Kirchenväter vollends jeglichen Inhalt und Sinn. Die Sozialphilosophie wird, wie alle Philosophie, ja wie alles Wissen überhaupt, zum Bestandstück der Theologie. Hatte in den ersten zwei Jahrhunderten des Urchristentums der stoische Universalismus noch tief nachgewirkt[1]), so entscheidet sich das dritte christliche Jahrhundert endgültig für den Neuplatonismus.

Hatte nun das dogmatisch in sich gefestigte Christentum auf der einen Seite den Begriff der Menschenwürde und der freien Persönlichkeit vielleicht noch nachdrücklicher betont, als es in der vom Alten Testament verkündigten Gottesebenbildlichkeit des Menschen geschehen, und hatte es auf der andern die Gleichheit der gesamten getauften Menschheit vor Gott in glühender Sprache gepredigt, so schrumpfte im beginnenden Mittelalter gleichwohl das sozialphilosophische Problem, wie die irdische Staatsmacht beschaffen sein und das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschheit geregelt werden sollte, zu zwerghafter Winzigkeit zusammen. Die Leitung der Menschen entglitt eben durchweg irdischen Händen, um sich immer ausschliesslicher in der einen göttlichen Hand zu konzentrieren. Gott ist jetzt nicht bloss Vater der Menschheit, sondern wie der Schöpfer, so besonders auch der Regierer der Welt und eben darum ihr alleiniger und einziger Herr (Gott ist δεσπότης und κύριος, nicht bloss πατήρ und κτίστης des Universums)[2]). Alle weltliche

[1]) Vgl. A. Harnack a. a. O. I, 86 f.; Bryce, The holy roman Empire, London 1892, besonders Chapter VII: Theory of the Mediaeval empire.
[2]) Harnack a. a. O. I, 125, besonders Note 2.

Macht stammt von Gott, dem obersten Lehnesherrn, dem imperator coelestis. Es ist also der theokratische Gedanke des Mosaismus, welcher Gott mit Vorliebe als den „König aller Könige" feiert, im christlichen „Gottesstaat" zu entscheidendem Durchbruch gelangt. „Die Glaubenslehre des Christentums bildet den Quellpunkt der mittelalterlichen Kultur. Die römische Kirche war die Synthese der abendländischen und morgenländischen Bildung des Altertums. Indem dieselbe also die germanischen Völker ihrer Autorität unterwarf, wurde der religiöse Geist des Altertums zur Grundlage der mittelalterlichen Kultur. Altertum und Mittelalter reichten sich die Hand in dem Gottesstaate der christlichen Kirche" [1]). Universalmonarchie und Universalepiskopat traten die Erbschaft des römischen Universalismus, des Imperium romanum an. Die Universalkirche ist der soziologische Ausdruck der erkenntnistheoretischen Grundüberzeugung des Mittelalters: Universalia ante rem.

Jeder Regung sozialphilosophischer Ideen trat nun besonders die allgemach zur Herrschaft gelangte Ueberzeugung lähmend entgegen, „dass der gegenwärtige Weltbestand und Weltlauf nicht Gottes, sondern des Teufels sei" [2]). Diese Ueberzeugung, nach welcher die Menschheit und die Welt gleich im Anfange unter die Herrschaft böser Dämonen geraten sei, weckte und förderte jene Erlösungsbedürftigkeit, welche von Gott alles, vom Menschen nichts erwartete. Und so bildet denn Gott den Mittel- und Brennpunkt menschlicher Geistesbetätigung während der patristischen Periode der mittelalterlichen Philosophie fast durchweg, während der scholastischen vorwiegend. Für die Niederungen des Lebens, wie sie die ökonomischen Existenzbedingungen des Individuums darstellen, hatten die mittelalterlichen Philosophen kein rechtes Verständnis [3]).

Der übersinnliche „Gottesstaat" aber ist kein Problem der Sozialphilosophie, sondern ein solches der Theologie und Metaphysik. Nur die Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, wie sie bei Irenäus, Tertullian, Epiphanius auftaucht, um zuletzt in Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" ihren klassischen Ausdruck zu finden, enthält einzelne dürftige Ansätze, wenn auch nicht zu einer eigentlichen Sozialphilosophie, so doch zu erbaulichen sozialphilosophischen Betrachtungen [4]). Sporadisch tauchen freilich gewisse Anzeichen

[1]) H. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, 153.

[2]) Harnack I, 127.

[3]) Funk, Die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Jahrgang 1869, S. 129, 137, 144; die ökonomische Organisation des Mittelalters bei G. Adler a. a. O. S. 83 ff.; A. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 69 ff.; Contzen, Gesch. d. volkswirtsch. Literatur im Mittelalter, S. 65. Vgl. überdies Lecky, Gesch. des Ursprungs u. Einflusses der Aufklärung in Europa II, 81 ff.

[4]) Vgl. z. B. H. Ritter, Gesch. der christlichen Philosophie I, 178 f., 396 f. H. Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875, II, 105.

dafür auf, dass die essenischen und therapeutischen Reminiszenzen noch nicht ganz erloschen sind[1]). So liessen sich in der thebaischen Wüste Asketen und Anachoreten nieder, welche den Geist des Christentums dahin interpretierten, dass man nach dem Vorbilde der Therapeuten und Essäer in vollständiger Gütergemeinschaft leben solle. Im vierten Jahrhundert macht sich in Nordafrika eine kommunistische Bewegung bemerkbar, die sich nach und nach zu einer eigenen Sekte (der Donatisten) zusammenschliesst.

Der „Gottesstaat“ (de civitate dei)[2]) Augustins besiegelt nun jenen weltflüchtigen, pessimistischen Zug, der dem Christentum endgültig aufgeprägt bleibt. Schon seine gegen Pelagius vertretene Lehre von der absoluten Prädestination zur Verdammnis oder zur Seligkeit durch die Gnade, sowie der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen, diese Gnade durch eigenes Streben wiederzugewinnen, hat etwas mönchisch Finsteres an sich — eine Stimmung, welche sozialphilosophischen Problemen, die ja letzten Endes das Vertrauen in die Menschenkraft voraussetzen und fordern, von vorn herein ungünstig ist. Augustin hat pessimistische Töne gefunden, die auch von den späteren Weltschmerzdichtern, Petrarca, Leopardi, Shelley, Byron und Heine, an Leidenschaftlichkeit nicht überboten worden sind[3]).

Wenn wir nun ungeachtet des tiefgehenden Weltelends in der ganzen Natur, vom kleinsten Würmchen an bis zum Menschen hinauf, einen unverwüstlichen Lebensdrang, eine unbedingte Bejahung des Daseins (esse se velle) beobachten, so weist nach Augustin dieser Wille zum Leben, wie er sich in der gesamten Natur äussert, auf ein Höheres, Ewiges — auf Gott hin. In Gott ist die wahre civitas dei. Seit dem Sündenfall aber stehen zwei grosse Reiche einander schroff gegenüber: Gottesstaat und Weltstaat; der erstere ist auf die Gottesliebe, der letztere auf menschlichen Egoismus gegründet[4]). Und so ist ihm denn der weltliche Staat (civitas terrenna) ein Erzeugnis der Sünde. Schon weil der weltliche Staat irdischen Gütern nachjagt, ist er sündhaft und muss zu Grunde gehen. Seine einzige Rettung beruht auf seiner Annäherung an den Gottesstaat, welcher allein die wahren Tugenden repräsentiert, während die Scheintugenden des weltlichen Staates nichts weiter sind als glänzende Laster[5]).

---

[1]) Jourdain, Mémoire sur les commencements de l'Economie politique dans les Ecoles du moyen âge (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XVIII, 1874).

[2]) Ueber das Verhältnis der Civitas dei Augustins zu seinen „Bekenntnissen“ auf der einen, wie seinen Schriften gegen die Manichäer auf der anderen Seite vgl. Willmann a. a. O. II, 305.

[3]) Harnack a. a. O. III, 82; De civitate dei XIX, 4.

[4]) De civitate dei XIV, 28, XV, 8. Vgl. dazu W. Gass, Gesch. d. christl. Ethik, 1881, I, 222 ff.

[5]) Ebenda XIX, 25; Harnack a. a. O. III, 139; R. Flint, History of the Philo-

Pessimismus und Hinüberprojizierung der Menschenregierung in den Gottesstaat sind nun offenbar kein günstiger Nährboden zur Bildung sozialphilosophischer Theoreme[1]). So ist es zu verstehen, dass das Mittelalter, wie Bryce sich ausdrückt, „essantially unpolitical“ war. Geht auch Augustin noch nicht so weit, wie später der Papst Gregor VII., welcher den Ursprung der Staaten unmittelbar vom Teufel ableitete[2]), so ist ihm doch der weltliche Staat nur ein Erzeugnis der Sünde. Gibt er auch zu, dass die irdischen Reiche gleichfalls von Gott gegründete Anstalten zur Verhinderung und Bestrafung des Bösen sind[3]), so ist doch schon in dieser Zweckbestimmung des irdischen Staates das Verdammungsurteil über ihn ausgesprochen. Er ist im günstigsten Falle ein Notstaat, eine Zwangsanstalt zur Verhütung und Linderung des Bösen in der menschlichen Natur[4]), jedoch nicht Selbstzweck. Das Volk ist Augustin — im Anschluss an die antike Denkweise — „die Vereinigung einer Mehrheit vernünftiger Wesen, die durch einhelliges Streben nach denselben Gütern verbunden sind“[5]). Merkwürdig genug und zugleich bezeichnend für den grossen Geist, der Augustin beseelte, ist es, dass er, ungeachtet seines engen Anschlusses an den geschichtslosen Emanatismus Plotins, für eine geschichtsphilosophische Betrachtung der Menschheit Raum zu gewinnen vermochte. Die Entwicklung der Menschheit vollzieht sich nach ihm in einer Reihe von Stufengängen, die vom weltlichen Staat hinaufführen zum Gottesstaat. Solange es Menschen gibt, vollführen sie die Entwicklung (excursus) jener beiden Staaten[6]). In der Erziehung des Menschengeschlechts unterscheidet er bald drei, bald sechs Perioden, welche der Entwicklung jedes einzelnen Menschen parallal laufen. Die ganze Menschheit ist gleichsam eine zusammenhängende Einheit, die ebenso ihre eigenen Gesetze der Entwicklung hat wie der Organismus jedes einzelnen Menschen[7]). Nicht umsonst reiht Flint neuerdings Augustin unter die ersten Vertreter einer Philosophie der Geschichte ein[8]). Der Periodeneinteilung Augustins liegt ein dämmerndes Ahnen einmal der organischen Einheit, andermal der kontinuierlichen Entwicklung der Menschheit zu Grunde.

Seitdem nun die offizielle Kirche sich entschlossen zeigt, alle kommunistischen Bewegungen mit Stumpf und Stiel auszumerzen, musste sich der unzerstörbare kommunistische Gedanke aus der Praxis in die

---

sophy of History, London 1893, p. 150 ff. Willmann a. a. O. II, 308 bestreitet, dass Augustin die Tugenden der Heiden glänzende Laster genannt habe.

1) A. Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie, Diss., Greifswald 1895.

2) Eicken a. a. O. 357.

3) De civ. dei V, c. 1: Prorsus divina providentia regna constituuntur romana.

4) Ebenda IV, 33, 8, 9, XXI, 19, 17; De nat. bon. cap. 32, de lib. arb. 1, 6.

5) De civ. dei XIX, besprochen bei Willmann a. a. O. II, 317.

6) De civ. dei XIV, 28, XV, 7, XXII, 30, 5.

7) Conf. III, 13; De div. qu. 83, 44, 53; De civ. dei X, 14, XIV, 1, XV, 1.

8) Flint l. c. p. 150 ff.

Theorie, aus der wirklichen Welt in eine erträumte Fabelwelt, in das unermessliche Reich der Phantasie flüchten. Die Stelle der sibyllinischen Orakel der Vorzeit nimmt jetzt der Chiliasmus, der Traum des tausendjährigen Reiches ein. Schon die Offenbarung Johannis (XX, 4) gibt dem prophetischen Messiasgedanken der Juden die Prägung, dass nach der Wiederkunft Christi „die Gläubigen" mit ihm auferstehen und tausend Jahre herrschen würden. Und so hat sich denn die uralte Legende des „goldenen Zeitalters" ins Christentum hinüber gerettet, um hier in schwärmerischen Sekten den unverwüstlichen kommunistischen Traum der Menschheit fortzuspinnen. Während die offizielle Kirche gegen den Chiliasmus später auf das schärfste Front machte, weil nach ihr das tausendjährige Reich nicht erst bevorstehe, sondern mit dem Auftreten Jesu in Erfüllung gegangen sei, spukten die chiliastischen Ideen in zahllosen Wirrköpfen ungehindert weiter[1]). In den Köpfen einzelner Kreuzfahrer nicht minder, denn in der Bewegung der Katharer, sowie den kommunistischen Sekten der Waldenser und Apostelbrüder, Begharden und Lollharden, endlich und insbesondere in den Schwarmgeistern Thomas Münzer und Johann von Leyden wirken die chiliastischen Träume mit ungeschwächter Kraft fort. Auf die unzähligen kleinen, kommunistisch angehauchten Sekten einzugehen ist nicht dieses Orts. Haben wir es doch an dieser Stelle weniger mit sozialen Bewegungen, denn mit sozialphilosophischen Ideen zu tun. Die kommunistischen Bewegungen können uns höchstens als Beispiele dienen, wie die vom reflektierenden Verstande erzeugten sozialphilosophischen Ideen sich in der Wirklichkeit spiegeln. Denn selbst der heutige Sozialismus wird die Nabelschnur nicht verleugnen können, welche ihn mittelbar mit der Legende des goldenen Zeitalters, bezw. deren christlich-chiliastischen Umstempelung verbindet.

Haben wir es solchergestalt an dieser Stelle wesentlich nur mit den sozialphilosophischen Ideen des Mittelalters zu tun, so können wir uns eine Schilderung der kommunistischen Bewegungen des ausgehenden Mittelalters umso eher ersparen, als uns das fachbezügliche ausgezeichnete Werk von Döllinger[2]) gerade hierüber ebenso reichen, wie zuverlässigen Aufschluss gewährt, im übrigen auch die von der sozialdemokratischen Partei herausgegebene „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen" sich über diese Fragen recht einlässlich verbreitet[3]).

---

[1]) Vgl. A. Chiappelli, Idee millenarie dei christiani nel loro svolgimento storico, Napoli 1888; Harnack a. a. O. I, 139 ff., 525 ff.; Adler a. a. O. S. 93 ff.

[2]) Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters von Döllinger, München 1890; Ranke, Englische Geschichte, bes. Bd. IV u. V.

[3]) Die Vorläufer des neueren Sozialismus, Bd. I, herausg. von K. Kautsky, Stuttgart 1895, Kap. III—IX. Ueber den Kommunismus in der Zeit der Bauernkriege s. G. Adler a. a. O. S. 113 ff.

Nicht Philosophen, sondern Fürsten grossen Stiles waren es, welche in die mittelalterliche soziale Weltanschauung Bresche legten. In der Tendenz der zur Herrschaft gelangten Kirche lag es, den Staat als Zwangsanstalt zwar zu dulden, aber seine völlige Aufhebung als ein wünschbares Ziel hinzustellen.

Karl der Grosse war es, welcher die Erinnerung an das Imperium Romanum gegenüber der einseitigen Verkirchlichung des Staates, wie sie die „civitas dei" fordert, wieder aufleben liess. Karls Weltmonarchie sollte von einem priesterlichen Kaiser regiert werden[1]). Hatte Augustin die Kirche zum Gottesstaat erhoben, so wollte Karl der Grosse den weltlichen Staat verkirchlichen. Nicht umsonst liess er sich in der Peterskirche krönen und als einen priesterlichen Kaiser ausrufen: sein Absehen war geradezu darauf gestellt, alle Staatspflichten in Kirchenpflichten umzuprägen. Das strenge kirchliche Regiment war ihm ein willkommenes Zuchtmittel staatlicher Fürsorge. Daher seine Verordnungen, nach denen jeder Mann an Sonn- und Festtagen die Kirche zu besuchen und eine Prüfung über „Vater Unser" und Glauben zu bestehen habe; eine nahezu militärische Dressur sollte allen zu einer untadelhaften Kirchlichkeit verhelfen[2]). In der Person Karls des Grossen erwacht zum ersten Male im Mittelalter der sozialphilosophische Gedanke, den Staat aus den ehernen kirchlichen Umklammerungen dadurch zu retten, dass man die kirchlichen Imperative in staatlich sanktionierte Gesetze verwandelt, um auf diesem Umwege die kirchlichen Satzungen zunächst mit den Staatsgesetzen zu vermischen und hinterher den letzteren den Primat über die ersteren einzuräumen. Der „intellektualistische Terrorismus", den er auf seine Untergebenen ausübte, kam nur scheinbar der Kirche zu statten. Nicht die Kirche, sondern die Staatsomnipotenz wurde durch seine strenge Kirchengesetzgebung befestigt. Seine Reichstage sind zugleich Synoden. Seine Begründung der „Schola Palatina", die Berufung Alcuins, seine stramme Organisation des Volksunterrichts, das alles sieht nicht danach aus, als hätte er den Staat der Kirche unterordnen wollen. Munkelte man doch an seinem Hofe sogar von seinem Unglauben. Und in der Tat dürften sich seine philosophischen Ideen von denen seines freigesinnten Beraters Alcuin nicht allzuweit entfernt haben[3]).

Aus dem immer schärfer sich zuspitzenden Gegensatz zwischen der weltherrschaftlichen Papstpolitik, deren theoretische Grundlage der christliche Gottesstaat, die respublica christiana, gewesen, und den Weltherrschaftsgelüsten der römischen Kaiser, welche diesen „Gottesstaat" im Kaisertum verwirklicht sehen, lassen sich die obersten, treibenden Motive der mittelalterlichen Geschichte am ungezwungensten ableiten. Die Staats-

---

[1]) „Die Reformsynode vom Jahre 813 gab ihm den Titel rector ecclesiae."
[2]) Reuter I, S. 5. [3]) Ebenda, S. 8.

idee des Mittelalters ist beschlossen in den Theorien von dem Verhältnis von Kaisertum und Papsttum. Zunächst bleibt das Papsttum in seinen Ansprüchen auf die weltliche Suprematie auf der ganzen Linie Sieger. Der Primat des Papsttums tritt besonders in den Dekretalen des Pseudo-Isidor, den Erzeugnissen des Gregorianer, den Dekretalen Gratians, endlich und insbesondere in der Bulle Unam sanctam hervor. Sah die Kirche im weltlichen Staate aber nichts weiter als einen „zum Schutze gegen Verbrecher geschlossenen Gesellschaftsvertrag", so lehnte sich der Staat je länger, desto entschiedener gegen diesen von der Kirche ihm zudekretierten Zuchthauscharakter auf, sintemal der „kirchliche Gottesstaat" sich auf die Dauer als morsch und brüchig erwies[1]). Und so beginnt denn die mittelalterliche Weltanschauung, besonders auch die vollständig verkirchlichte Sozialphilosophie der christlichen Frühzeit, in allen Fugen zu krachen und zu wanken, lange bevor diese Weltanschauung in Thomas von Aquin ihren abgerundeten Ausdruck gefunden hat. Im Schosse der Kirche selbst wird die Opposition gegen diesen „Leviathan" geboren, der nicht übel Miene machte, alles in sich aufzusaugen, was nur irgend ein höheres kulturliches Interesse darbot. Es tun sich in ihrer Mitte „Weltverbesserer" auf, die sich ja nur dann und dort einzustellen pflegen, wo die gesellschaftlichen Einrichtungen eine grundmässige Aenderung gebieterisch heischen. So machen Joachim von Floris und die Brüder vom freien Geist, Peter Abälard, Arnold von Brescia, sowie die diesem anhängende Sekte der Arnoldisten gegen die verkirchlichte Sozialphilosophie der Zeit energisch Front[2]). Es beginnt denn auch an allen Ecken und Enden des „Gottesstaats" sich soziologisch zu regen[3]). Der unklaren kommunistischen Bewegung der Katharer und verwandter Sekten, die für den theoretischen Ausbau des Kommunismus schlechterdings nichts getan haben[4]), läuft parallel das Auftreten des heiligen Franziskus von Assisi und die von diesem inaugurierte Ordensbewegung. Was die Albigenser und Waldenser verschwommen anstreben, das kristallisiert sich im Kopfe des Stifters des Franziskanerordens zu einem klaren Gedanken[5]).

Diesen praktischen kommunistischen Bewegungen der Waldenser sowie der verschiedenen Mönchsorden schliessen sich nun die theoretischen Erwägungen der Politiker[6]) und Philosophen an. Wie Abälard

[1]) Eicken a. a. O. 428; den dogmatischen Streit zwischen Staat und Kirche siehe bei Harnack a. a. O. II, 351 ff., 393—405, 454—462, III, 136—140, 307 ff., 392 ff.

[2]) Vgl. A. Hausrath, Weltverbesserer im Mittelalter, 1. Peter Abälard, 2. Arnold von Brescia, 3. Die Arnoldisten. Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

[3]) Vgl. die Abhandlung: Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche, in Dove und Friedberg, Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. VIII, 1869.

[4]) Vgl. H. Reuter a. a. O. II, 38 f.

[5]) H. Reuter a. a. O. II, 184 f.

[6]) Ueber die politische Seite dieser Literatur vgl. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges

auf der französischen, so bohrt Roger Bacon das sozialphilosophische Problem auf der englischen Seite an. Dieser „Kosmopolit im Mönchsgewand" „erstrebt — wenigstens in den Momenten des Enthusiasmus — eine Umgestaltung der religiösen wie der wissenschaftlichen, der sozialen wie der staatlichen Verhältnisse der gesamten Menschheit um des endlichen Heiles willen"[1]).

Auch auf der arabischen Linie der Kultur erwacht ein lebhaftes soziologisches Interesse. So schreibt der um die Mitte des 12. Jahrhunderts wirkende Philosoph Abu Bekr Ibn Tofeil seinen berühmten Staatsroman „Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ibn Yokthan"[2]). Dieser isolierte Naturmensch, von dem man nicht recht weiss, ob er von menschlichen Eltern gezeugt oder per generationem aequivocam ins Dasein getreten ist[3]), bildet sich fern von aller menschlichen Berührung abgeklärte Ansichten über Gott, Gesellschaft und Staat, welche in ihren Hauptzügen mit denen der monotheistischen Religionen zusammentreffen. Dadurch wird natürlich alle „Offenbarung" überflüssig, indem die hier angewendete komparative Methode der Religionsforschung zu dem Resultat gelangt, dass man ebensosehr durch Vernunft wie durch die Tradition zu den religiösen Wahrheiten gelangen könne. Diese komparative Methode aber versetzt der mittelalterlichen Weltanschauung den Todesstoss. Den tiefsten Philosophen der Araber, Averroes, führt sie dazu, alle Religionen für gleich wahr zu erklären in dem, was sie an sittlichem Gehalte gemeinsam haben, für falsch in dem, was sie ihr Positives nennen — schon ganz der spätere Lessingsche Standpunkt[4]). Der arabische Historiker Ibn Khaldun (geboren 1332) erinnert sich in seiner „Universalgeschichte" der im Mittelalter in Vergessenheit geratenen Lehre des Aristoteles von der Soziabilität des Menschen und baut nun — unter Auffrischung dieser Lehre[5]) — eine geschichtsphilosophische Doktrin aus, welche Flint, den Historiker der Geschichtsphilosophie, zu kräftigen Lobeserhebungen begeistert. Die auch von Khaldun in den Mittelpunkt seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung gerückte komparative Methode verschwindet nun nicht mehr von der wissenschaftlichen Tagesordnung.

Auch auf christlicher Seite bildete die Vergleichung der Religionen schon lange vor dem Auftreten des Raymundus Lullus, des Schöpfers

statuerint. Besonders kommt hier der Bischof Otto von Freising in Betracht. W. Endemann, Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonischen Lehre, Jena 1863, S. 176 ff.

[1]) Reuter II, S. 80.

[2]) Ibn Tofeil, Der Naturmensch, übers. v. Eichhorn, Berlin 1782.

[3]) Ebenda 64 ff.

[4]) Vgl. Averroes, Destructio destr. I, 351 ff.; Renan, Averroes, p. 168 ff.; Merx, Die Religionsphilos. d. Averroes, Philos. Monatshefte XI, H. 4.

[5]) Flint a. a. O. I, 163. Weiteres über Khaldun bei Rappoport, Zur Charakteristik der Methode u. Hauptrichtungen d. Philos. der Geschichte (Berner Studien, herausg. von Ludwig Stein, Bd. III, S. 75 ff.).

der „Lullischen Kunst“, das Lieblingsgespräch gebildeter Franzosen. Von Raymundus angefangen bis herab auf Bodinus' „Colloquium Heptaplomeres“, des von Lessing über alle Massen hoch gewerteten Typus der vergleichenden Religionsbetrachtung, zieht sich eine regelrechte Linie von philosophischen Forschern hin, welche die vergleichende Methode der Religionsbetrachtung mit Vorliebe pflegen. Sobald man aber vergleicht, vergöttert man nicht mehr; was nicht einzig ist, kann nicht mehr Gegenstand der Anbetung sein. Gläubige einer Kirche, die erst anfangen, die verschiedenen Religionen vergleichend zu prüfen, werden bald aufhören, Gläubige ihrer eigenen Religion zu sein[1]). Die Kreuzzüge haben aber zu einer solchen Vergleichung förmlich herausgefordert. Abgesehen nämlich von jenen philosophischen Kritikern des sozialen Ideals des Christentums, war dieses Ideal an sich schon logisch wurmstichig und eben darum auf die Dauer soziologisch unhaltbar. Die ganze mittelalterliche Ständeeinteilung — und zwar die des Feudalismus nicht minder als die der späteren Faustrechtszeit — war die bitterste soziologische Parodie auf die im „Gottesstaat“ angeblich herrschende Gleichheit aller vor Gott. Der Adel hatte seine eigene Organisation, die durch das Erbrecht festgelegt ist. Dem Priesterstand steht die mächtige Kirchenorganisation schützend zur Seite. Die Bauernschaft ist in Markgenossenschaften, Handwerker durch Zünfte, der Handel durch Korporationen, die Wissenschaft durch Universitäten genossenschaftlich organisiert. Nur Stände, Bruderschaften, Magisterien, Zünfte, kurzum geschlossene Korporationen treten als soziologische Faktoren auf, während das Individuum in ihnen untertaucht. Innerhalb jeder Korporation herrscht freilich im Prinzip gleiches Recht für alle, aber soziale Bedeutung besitzt nicht das Individuum innerhalb jener Korporationen, sondern nur diese selbst[2]). An diesem unheilbaren Widerspruch, der die Gleichheit aller l e h r t, aber die Ungleichheit aller ü b t, ist der „Gottesstaat“ innerlich zu Grunde gegangen.

Neben die p h i l o s o p h i s c h e Unhaltbarkeit der mittelalterlich-kirchlichen Soziologie, wie sie sich aus einer vergleichenden Betrachtung der Religionen ergab, sowie die p s y c h o l o g i s c h e Unhaltbarkeit, wie sie aus dem tödlichen Widerspruch zwischen der Theorie und Praxis des christlichen Gleichheitsideals resultierte, trat nun zuletzt noch eine w i r t s c h a f t l i c h e Unhaltbarkeit hinzu. Der Grosshandel hatte sich, trotz

[1]) Vgl. m. Friedr. Nietzsches Weltanschauung etc. S. 2 f.

[2]) Vgl. Lamprecht, Deutsche Wirtschaftsgeschichte, passim, bes. I, 2, S. 1145 ff. Entgegen der von Burckhardt, Lamprecht, Breysig u. a. vertretenen Ansicht von der Wertung der Persönlichkeit im Mittelalter ist diesem neuerdings in Rudolf Eberstadt ein warmer Fürsprecher erstanden. Nach Eberstadt galt die „erste Sorge des Mittelalters dem Einzelmenschen“; wie kein anderes Zeitalter hat „es ihn gebildet, gepflegt, geschützt“, Das französische Gewerberecht, Leipzig 1899; vgl. auch Eberstadt, Ursprung des Zunftwesens, Leipzig 1900.

der abschätzigen Beurteilung, welche jeglicher Handel von der Kirche erfuhr, mächtig entwickelt. Die politische Machtstellung Venedigs und die Stiftung der Hansa schaffen seit den Kreuzzügen gewaltige Handelszentren, an deren Bedeutung keine Handelsstadt der alten Welt heranreicht. Mittelpunkt des Handels wird die lombardische Ebene. Und so bereitet denn der Grosshandel jenen industriellen Typus der Menschheit vor, welcher augenblicklich daran ist, den kirchlichen nicht minder denn den kriegerischen Typus abzuschwächen und allmählich ganz abzulösen. An die Stelle der Naturalwirtschaft tritt nun allenthalben die Geldwirtschaft[1]). Ein Mönch erfindet das Schiesspulver, ein Handwerker die Buchdruckerkunst. Die Entdeckung des Seeweges nach Indien, sowie die eines neuen Weltteils folgen. Das alles revolutioniert das denkende Individuum. Mit dem geographischen erweitert sich zuglich der politische Horizont. Auf den Bankerott der mittelalterlichen Geographie und Wissenschaft überhaupt folgt unausbleiblich der Bankerott der mittelalterlichen Sozialphilosophie. Das völlig veränderte Weltbild fordert und fördert unabweislich eine ebenso veränderte Politik. Es beginnt mit einem Worte der Prozess der Entkirchlichung und Verweltlichung der Sozialphilosophie.

Hatte schon Karl der Grosse einen mächtigen Keil in das von Augustin dogmatisch ausgebaute Gottesreich getrieben, sofern er den Staat zwar verkirchlichte, aber die Kirche selbst dem Staatsbegriff unterordnete, so war es wieder ein deutscher Kaiser, der den Riss in dem „Gottesreich“ zu einer förmlichen Kluft erweiterte: Friedrich II.

In jener merkwürdigen Vorrede, welche er zum Gesetzbuch des Königreichs Sizilien verfasst hat[2]), entwickelt Friedrich II. gewisse sozialphilosophische Grundgedanken, welche mit dem „Gottesstaat“ ebenso entscheidend brechen, wie sie die naturalistische Sozialphilosophie der Renaissance unzweifelhaft vorbereiten. Ueberhaupt wird man Friedrich II. als jene zentrale Persönlichkeit anzusehen haben, welche zwischen Mittelalter und Renaissance kulturlich die Brücke schlägt. Es ist nämlich der Hof Friedrichs II., der den entscheidenden Prozess der Verschmelzung der getrennten Geistesrichtungen des Mittelalters anbahnt. An diesem Hofe finden sich Vertreter aller dieser Richtungen zu gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in

[1]) Vgl. Kittelbach, Der Gang des Welthandels, Stuttgart 1860; Rich. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1896, Bd. II, ebenda; Sombart, Der moderne Kapitalismus, 2 Bde, 1902. Gegen Sombart wendet sich Franz Oppenheimer, Halbmonatsschrift „Kultur“, H. 17—20, April 1903, sowie G. v. Below auf dem deutschen Historikerkongress in Heidelberg, April 1903.

[2]) Huillard-Bréholles, Hist. diplom. III, 268, IV, 3; Winkelmann, Geschichte Kaiser Friedrichs II. und seiner Reiche 1212—1235, 370 ff., 347 ff.; H. Reuter a. a. O. II, 265, 384; C. Köhler, Das Verhältnis Friedrichs II. zu den Päpsten (Gierkes Untersuchungen, Heft 24).

welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christlichen Scholastik zusammenströmen, um dann über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluten[1]).

Die Sozialphilosophie Friedrichs II. ist nicht bloss charakterisiert durch seine politische Haupttendenz, dem kirchlichen Gottesstaat ein Weltkaisertum gegenüberzustellen, sondern ganz besonders auch durch die Vorrede zu dem Gesetzbuch des Königreichs Sizilien, in welcher er, unter direkter Anlehnung an die Traditionen Karls des Grossen und Friedrichs I.[2]), ein sozialphilosophisches Programm von so kristallklarer Durchsichtigkeit entwickelt, dass man versucht sein könnte, die absolutistische Theorie des Hobbes, sowie die absolutistische Praxis Ludwigs XIV. aus diesem Programm herauszulesen.

Der im Ueberschwang seines Machtbewusstseins schwelgende Kraftmensch Friedrich II. findet so berauschende Töne der skrupellosen Selbstbejahung und bedingungslosen Selbstverherrlichung, dass er dem Nietzscheschen Uebermenschen weit eher zu Modell hätte sitzen können, als der „Kraftunmensch" Cesare Borgia. Hatte schon Aristoteles das Wesen des „Uebermenschen" mit den prägnanten Worten gekennzeichnet: „Für solche Auserwählte gibt es kein Gesetz, denn sie selbst sind Gesetz"[3]), so hat im Mittelalter allenfalls noch päpstliche Selbstvergötterung dieses Uebermenschentum für sich in Anspruch genommen. So schrieb Innocenz III.: „In Wahrheit steht der Stellvertreter Jesu Christi zwischen Gott und Mensch in der Mitte, unter Gott, aber über dem Menschen, er ist kleiner als Gott, aber grösser als der Mensch"[4]). Diesem Gottmenschentum des Papstes setzt nun Friedrich II. das ebenso unfehlbare Gottmenschentum des römischen Kaisers schroff und selbstsicher gegenüber. „Des Kaisers unvergleichliche Majestät beruht auf der neidlosen Selbstgenügsamkeit. Keine Gewalt der Welt steht darüber, keine daneben; es weiss sich so wenig gebunden an das Gesetz, dass es vielmehr die Urquelle desselben ist." Und so stellt sich denn die Sozialphilosophie Friedrichs II. als die durchsichtigste Form eines auf naturalistischen Voraussetzungen sich aufbauenden, daneben aber auch politische Mysterien nicht verschmähenden monarchischen Absolutismus dar. Dass aber die menschliche Gesellschaft selbst, ganz unabhängig von ihrer kirchlichen oder staatlichen Leitung, ein eigenes soziales Problem bilde: diese Frage ist im ganzen Mittelalter wie vergraben und verschollen. Die dürftigen soziologischen Krumen, welche wir an der

---

[1]) Vgl. Archiv f. Geschichte der Philos., Bd. IX, Heft 2, m. Abhandl. „Die Kontinuität der griechischen Philos. in der Gedankenwelt der Byzantiner".

[2]) Vgl. Reuter a. a. O. 264 f., Note 1, 265, Note 2.

[3]) Pol. III, 13, p. 1284 a, 13.

[4]) Sermo II in consecr. pont. max. in Innoc. op. Colon. 1575, p. 189.

mager besetzten Tafel des Mittelalters mühsam aufgelesen, haben fast ausschliesslich die politische, hingegen so gut wie gar nicht die soziale Seite der Soziologie zu ihrem Inhalte.

An diesem Stand der Dinge hat auch die merkwürdig reich entwickelte Staatslehre des Thomas von Aquin nichts Erhebliches zu ändern vermocht. Es soll diesem universellsten Denker des Mittelalters der Ruhmestitel unbenommen bleiben, dass er nicht bloss in seiner Summa theologiae, sondern in einer eigenen Schrift: De regimine principum[1]), endlich und insbesondere auch in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles den sozialphilosophischen Problemen tiefer nachgegangen ist, als irgend ein anderer Denker des Mittelalters. Wer aber ein selbständiges Hinauswachsen über Aristoteles, ein eigenartiges Erfassen sozialphilosophischer Fragen, wie es ja die seit Aristoteles durchgreifend veränderte Wirtschaftsform und Geisteslage geradezu forderten, vom Aquinaten erwartet, findet sich empfindlich enttäuscht. Seine Verdienste um die Sozialphilosophie des Mittelalters beruhen weit mehr auf der Wiederauffrischung der Politik des Aristoteles, denn auf einer etwaigen Lösung soziologischer Probleme[2]). Nach dem Vorgange des Averroes und anderer arabischer Philosophen, welche der „Politik“ des Aristoteles ein wärmeres Interesse entgegenbrachten[3]), hat auch der Aquinate eine wesentlich auf aristotelischen Gedankengängen beruhende Staatslehre ausgebaut. Wie Aristoteles fasst auch er den Menschen als soziales und politisches Wesen auf (Homo est animal sociale), welches von Natur aus auf gesellschaftliches Zusammenleben gestellt ist. An die Stelle der Instinkte, welche den Tieren das ihnen Nützliche und Schädliche verraten, tritt beim Menschen die Vernunft. Aber die Vernunft des einzelnen ist unausreichend, die Normen des Guten und Bösen selbst zu enthüllen, und so muss denn die Vernunft der Gattung das Unzulängliche in der des Einzelindividuums ergänzen. Jene utilitarische Begründung der Herrschaft[4]) des Menschen über den Menschen, welche uns in der Antike bereits mannigfaltig entgegengetreten war, gelangt auch beim heil. Thomas zum Durchbruch. „Derjenige ist von Natur

[1]) Nur der erste Teil dieser Schrift soll von der Hand des Aquinaten herrühren; die übrigen seien von seinem Schüler, Ptolemäus von Lucca, nach dem Tode des Aquinaten (1274) verfasst; vgl. Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. II[2], 292.

[2]) Johann von Salisbury hat in seinem Werke Policratis das sozialphilosophische Problem lange vor dem Aquinaten aufgerollt. Sein Staatsideal ist ein hierarchisch regierter Beamtenstaat, vgl. C. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, 1862, S. 172, 350; Willmann a. a. O. II, 437 ff. Das historische Bindeglied zwischen der Sozialphilosophie der Antike und der Scholastik ist Isidorus von Sevilla (Hispalensis), auf welchen Thomas vielfach zurückgreift; vgl. Willmann II, 440.

[3]) Die „Politik“ des Aristoteles hatte Jahja Ibn Batrik aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt. Vgl. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus etc., p. 136.

[4]) De regim. princ. (opusc. 20) lib. I, cap. 1; dazu Ed. Crahay, La politique de St. Thomas, Paris 1896, p. 5 ff.; R. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, S. 20 f.; P. Janet, l. c. I, 341 ff.

(naturaliter) Leiter und Herrscher, der durch seine Intelligenz vorsehen kann, was zum Wohle dienlich ist, z. B. darin, dass er Nützliches bewirkt und Schädliches abwendet; der aber, welcher durch die Stärke seines Leibes arbeitend (opere) ausführen kann, was der Weise in seinem Geiste vorgesehen hat, ist von Natur unterworfen und Sklave"[1]). Hörigkeit und Leibeigenschaft sind ihm ein ebenso natürliches und gesellschaftliches Produkt, wie seiner Zeit Aristoteles die Sklaverei. Sieht er auch das Wesen alles gesellschaftlichen Zusammenlebens im Zusammenwirken aller für alle, sowie den Zweck aller Gemeinschaft in der Begründung des Gemeinwohls aller[2]), so gilt ihm doch die streng monarchische Staatsleitung[3]) als das zuverlässigste Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Zwar bespricht er gleich Aristoteles die drei möglichen Regierungsformen, aber er entscheidet sich im Gegensatz zu Aristoteles für die Monarchie als beste und vorzüglichste Staatsform — und zwar mit einer handgreiflich utilitarischen Argumentation[4]). Er erschöpft sich förmlich in Beweisen für die Berechtigung des monarchischen Prinzips, wenn er gleich vor dessen Auswuchs, der Tyrannis, ebenso eindringlich warnt, wie vor ihm schon Aristoteles. Nur über Tyrannenmord denkt er unvergleichlich schärfer, als seine antiken Vorbilder. „Weder Tyrannenmord von seiten einzelner, noch Revolution von seiten der Masse des Volkes kann je gerechtfertigt sein"[5]).

Dem Staat hat Thomas vorwiegend sittlich-erziehliche Aufgaben zugewiesen. Allein die bürgerliche Freiheit des Individuums innerhalb des Staates ist auf ein recht verfängliches Mass herabgedrückt. Frei sein heisst nach ihm, sich dem Staatsgesetz mit Bewusstsein unterordnen[6]). Thomas beruft sich für diese Lehre mit Vorliebe auf das Zeugnis des Aristoteles, übersieht aber dabei, dass die demokratische Staatsverfassung, welche jenem vorschwebt, die „Vernünftigkeit" der Staatsgesetze in ganz anderem Umfange gewährleistet, als die von ihm empfohlene monarchische. Bei Aristoteles fällt die Freiheit des Individuums mit dem von diesem selbst in der demokratischen Staatsform beschlossenen Gesetz zusammen, während sie nach Thomas an dem autokratischen Willen des Monarchen ihre unübersteigliche Grenze hat.

Auch in der Frage nach der Berechtigung des Kommunismus

---

[1]) J. J. Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas von Aquin, Leipzig 1873, S. 119; Willmann a. a. O. II, 439.

[2]) Summa theol. II, 1, 90, 1 u. 2; vgl. K. Werner, Der heil. Thomas von Aquin II, 458.

[3]) Baumann a. a. O. S. 121; Stöckl, Phil. des Mittelalters II, 722.

[4]) De regim. princ. l. I, cap. 2: Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.

[5]) De regim. princ. l. I, cap. 6. An anderen Stellen freilich urteilt Thomas etwas glimpflicher über das Recht der Revolution; vgl. Baumann a. a. O. 141 f., 170 ff.

[6]) Baumann a. a. O. 142 f.

schlägt sich der Aquinate auf die Seite des Stagiriten. Der Gemeinbesitz säet nach ihm viel mehr Zwietracht und Unfrieden, als das Privateigentum; „gäbe es lauter Gemeinbesitz, so würden der Streitigkeiten viel mehrere sein (als bei getrenntem)“ [1]). In seinem „Idealstaat“ ist Thomas einem gemässigten Kommunismus nicht mehr so abhold, wie es nach dem vorstehenden den Anschein haben könnte. Im „besten Staat“ lässt er den gesamten Landbesitz in zwei Hälften geteilt sein, von denen die eine Gemeingut bleiben, während die andere dem Privateigentum überantwortet werden soll. Von den Sklaven, die er auch im Idealstaat nicht missen möchte, fordert er, dass sie von robustem Körperbau, aber schwacher Geistesbeschaffenheit seien, da sie sich sonst zu allerlei Machinationen gegen ihre Herren zusammentun könnten [2]). Ein umso wärmeres Herz verrät er indes für Adel und Mittelstand. Adel ist ihm gleichbedeutend mit altererbtem Reichtum, weil „Reichtum notwendig ist zur Tugend“. Nur ein auf den Mittelstand gestützter Staat, in welchem die Reichen an Anzahl die Armen überwiegen, ist von Dauer.

Wie sich der heil. Thomas von den sozialphilosophischen Vorurteilen des Feudalismus nicht freizuhalten vermochte, so zeigt er vollends in der ökonomischen Fassung des sozialen Problems eine kirchliche Befangenheit, die man diesem universellsten Geist des Mittelalters nicht zutrauen sollte. Für die wirtschaftliche Umwälzung seines Zeitalters hat er offenbar gar kein Auge. Ginge es nach dem heil. Thomas, so würde man nach gut kanonischem Recht allen Handel auf das unentbehrliche Mindestmass herabdrücken [3]); denn der Handel ist in seinen Augen ein geradezu schimpfliches Gewerbe [4]). Er verbietet daher dem Staat, über ein gewisses enges Mass hinaus Handel zu treiben [5]). Ueberhaupt hat der Handel nur dann und nur so weit eine gewisse Berechtigung, als er ein unmittelbares Lebensbedürfnis zu befriedigen sucht. Der Handel um des Gewinnes willen ist verwerflich. Und so klebt denn allem Handel ein bedenklicher Makel an; denn mag auch sein Ziel ein notwendiges sein, ein ehrenvolles ist es nicht. Dass gerade ein Italiener vom Grosshandel zu einer Zeit so gering dachte, wo dieser bis zum Ausgange des Mittelalters vorzugsweise in Italien — in der lombardischen Ebene — heimisch war [6]), zeigt eben, wie wenig der Sinn für wirtschaftliche Tatsächlichkeit selbst bei den hellsten Köpfen unter

---

[1]) Ebenda S. 149.

[2]) Baumann a. a. O. 156; dazu Crahay l. c. p. 107 ff.

[3]) De regim. princ. II, 13.

[4]) Summa theol. II, 2, qu. 77, art. 4.

[5]) Baumann, S. 153. Ueber die Hauptpunkte der nationalökonomischen Ansichten von Thomas ebenda S. 190 f.; Thömes l. c. p. 103 f.

[6]) Baumann a. a. O. S. 151; Georg Grupp, Kulturgesch. des Mittelalters II, Stuttgart 1895, S. 336; Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1902, Bd. I, 2. Buch: Die Genesis des modernen Kapitalismus.

den Scholastikern entwickelt war. Das endlose Spintisieren über Quidditäten und Entitäten verschloss den Scholastikern den Blick für empirische Realitäten — für die soziale Wirklichkeit. So turmhoch also der heilige Thomas auch als Sozialphilosoph über alle anderen Denker des Mittelalters hinausragt, so ist und bleibt er doch nur der beste seiner Art, aber die Art selbst ist eben nicht die beste.

Zwanzigste Vorlesung.

Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance.

Mit Dantes Schrift „De Monarchia" stehen wir an der Schwelle der sozialphilosophischen Literatur der Renaissance. Seine entscheidende Leistung ist die Wiederentdeckung der menschlichen Individualität. Jakob Burkhardt hat nach einem schönen Worte Michelets das Wesen der Renaissance auf die berühmte Formel gebracht: „Zu der Entdeckung der Welt fügt die Kultur der Renaissance eine noch grössere Leistung, indem sie zuerst den ganzen, vollen Gehalt des Menschen entdeckt und zu Tage fördert",[1]). Verweist die Kirche den Gläubigen ganz und gar auf das Jenseits, so macht Dante aus seinem brennenden Durst nach einem kräftigen Diesseits, nach dichterischem Ruhm bei der Mit- und Nachwelt, nach Unsterblichkeit eines dichterischen Namens kein Hehl[2]). Dante hat einer strengen Kirchlichkeit den Mut der unbedingten Selbstbejahung abgerungen. Seine rührende Heimatsliebe hindert ihn nicht daran, sich zu dem kosmopolitischen Bekenntnis zu erheben: „Meine Heimat ist die Welt überhaupt"[3]). Endlich findet er sogar jene Wendung, welche ihn am Entscheidensten zum modernen Menschen stempelt, dass nämlich alle Gebildeten eine gemeinsame höhere Heimat haben[4]). Fügen wir noch hinzu, dass er der erste gebildete Laie war, der sich herausnahm, zu allen schwebenden Fragen der Zeit literarisch Stellung zu nehmen, so wird man verstehen, warum wir die Sozialphilosophie der Renaissance mit Dante eröffnen.

---

[1]) Die Kultur der Renaissance in Italien, II. Aufl., Leipzig 1869. S. 241. Dieser Auffassung hält Rud. Eberstadt die gegenteilige entgegen. „Was in den westeuropäischen Kulturvölkern an Individualität steckt, das hat ihnen das Mittelalter anerzogen", Das französische Gewerberecht, Leipzig 1900. Wird sich diese extreme Wertschätzung des Mittelalters kaum behaupten können, so wird man es Eberstadt doch als Verdienst anrechnen müssen, dass er den unbedingten Glauben an das sakrosankt gewordene Dogma von der Entdeckung der Individualität seitens der Renaissance etwas erschüttert hat.

[2]) Parad. c. I, IX.

[3]) De vulgari eloquio, lib. I, cap. 6.

[4]) Ebenda cap. XVIII.

Eine solche universelle Laienbildung wie sie Dante besass[1]), war freilich nur in Italien möglich. Hier gab es nämlich schon im 11. und 12. Jahrhundert neben den kirchlichen auch Laienschulen, in denen man die Künste erlernte[2]). Das Studium des römischen Rechts wurde zudem besonders in Italien eifrig gepflegt, daneben aber auch das der klassischen Literatur nicht ganz vernachlässigt[3]). Ueberhaupt herrschte in Italien eine umso grössere Freiheit des Denkens, je näher man sich örtlich dem Zentrum des Kirchentums befand. Der Bruch mit dem Feudalsystem war überdies in den italienischen Städterepubliken zuerst grundmässig erfolgt. Rechnet man nun noch hinzu die klassische Tradition Italiens auf der einen, sowie die frühe Ausbildung einer Nationalsprache auf der anderen Seite, endlich und besonders das Eindringen kulturlicher Einflüsse aller Art von maurischer wie byzantinischer Seite, so wird man verstehen, warum Italien und nur dieses der Tummelplatz aller neuen Ideen werden konnte. Wie in Kunst, Wissenschaft und Philosophie, so gibt Italien seit dem Auftreten Dantes auch in der Sozialphilosophie den Ton an. Das hier skizzierte geistige und soziale Milieu Italiens im 13. und 14. Jahrhundert muss man sich vergegenwärtigen, will man das sozialphilosophische Auftreten Dantes begreifen, zugleich aber den merkwürdigen Umstand erklären, dass nahezu alle sozialphilosophischen Schriftsteller des Rinascimento Italien entstammen. Abgesehen nämlich davon, dass schon der grösste Sozialphilosoph der Scholastik, Thomas von Aquino, von Geburt Italiener war, sei hier auf folgende politische Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters, sowie des Quattrocento und Cinquecento verwiesen, welche Italien angehören: Gilles de Rome (De regimine principum), Trionto d'Ancona (Summa de potestate ecclesiastica), Jakob von Viterbo (De regimine Christiano), Arnold von Brescia, Johann von Procida, Aegidius von Colonna und Aegidius von Rom, Erzieher Philipps des Schönen (De regimine principum)[4]). Fügen wir noch die bekannteren Namen Savonarola, Marsilius von Padua (Defensor pacis), Machiavelli, Guicciardini und Campanella hinzu, so haben wir die markantesten sozialphilosophischen Figuren der Renaissance genannt, ohne den Boden Italiens zu verlassen[5]).

---

[1]) Dante war der erste universell gebildete Laie, vgl. Körting a. a. O. III, 415.

[2]) Gebhart, Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879, p. 130; E. Duemmler, Anselm der Peripatetiker, 1872, S. 9 ff.; Lorenz Stein, Das Bildungswesen des Mittelalters, 2. Aufl., 1883, S. 201 ff.

[3]) H. Hettner, Italienische Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig 1879, S. 32.

[4]) S. darüber Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[2], 293; R. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, S. 18—40, besonders S. 23 ff. über Marsilius von Padua, endlich B. Labanca, Marsilio da Padova, 1882.

[5]) V. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts,

Gilt es nun gemeiniglich als die bemerkenswerteste soziale Tat der Renaissance, dass sie den Bruch des Feudalstaates herbeigeführt, sowie die Alleinherrschaft wie des römischen Kaisertums, so auch der Kirche zertrümmert hat[1]), so hat Dante nur die erste Hälfte dieser Aufgabe zu lösen unternommen, nicht die zweite. Den Staat als Selbstzweck hat er gegenüber jener mittelalterlichen Auffassung, welche in ihm blosses Mittel sah, mit dichterischen Worten in den Vordergrund gestellt. Es könnte, meint Dante, dem Menschen kaum Schlimmeres widerfahren, als in keinem Staate zu leben[2]). Ist so der Staat ebenso von Gott eingesetzt, wie die Kirche, so scheiden sich Ghibellinen und Welfen in der Frage: ob der Kaiser das weltliche Schwert mittelbar durch den Papst, oder unmittelbar von Gott habe. Dante war nun aber ebenso ausgesprochener Ghibelline, wie Petrarca Welfe[3]). Die von Friedrich II. ausgestreute Saat schoss mächtig in die Halme. Seine Lehre vom Weltkaisertum hat einen Interpreten in Dantes Schrift „Ueber die Monarchie" gefunden[4]).

Entlehnt Dante nun auch seine zu Gunsten der Monarchie beigebrachten Gründe vorzugsweise Aristoteles, den er in seiner „Göttlichen Komödie" nicht weniger als achtmal anführt — einmal zieht er sogar die Politik des Aristoteles heran[5]) — so betritt er in der Streitfrage bezüglich der Stellung des Weltkaisertums zum Papsttum ghibellinischen Boden[6]). — Trotz seiner tiefen, geradezu mystischen Kirchlichkeit findet er gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papsttums Töne von solcher Herbheit, wie sie später selbst die grimmigsten Feinde des Papsttums nicht bitterer angeschlagen haben. Die Konstantinische Schenkung, deren Märchencharakter später Lorenzo Valla so schonungslos aufdecken sollte, hält Dante für das grösste Unglück der Kirche, weil sie dem Papst weltliche Besitztümer eingetragen hat[7]). Ja, er erklärt sie einmal für rechtswidrig[8]), andermal für das Unheil der Kirche, die sich seither mit weltlichen Prätentionen befleckt habe[9]). Der in der Kirche herrschende Simonismus und Nepotismus wird wiederholentlich gegeisselt

2 Bde., 1875—1877, v. Savigny, Gesch. des römischen Rechts im M.A. Bd. IV—VI, 1850 ff.; Conrat, Gesch. der Quellen und Literatur des römischen Rechts im M.A„ Bd. I, 1890; Gröber, Grundriss der romanischen Philologie, Bd. II, Strassburg 1893, S. 216—224.

[1]) Gebhart l. c. p. 88; Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayers II, § 11.

[2]) Parad. VIII, 115—128.

[3]) Gebhart l. c. p. 89.

[4]) Dantis Aligherii de monarchia libri III, herausgegeben von Witte, Wien 1874; P. Janet l. c. p. I, 375 ff.

[5]) Parad. VIII, 120; vgl. die Ausgabe von Friedrich Notter II, 773.

[6]) De monarch. lib. III, cap. 15.

[7]) Hölle XXX, 115 ff.; ähnlich De monarch. II, 11.

[8]) De monarch. III, 10.

[9]) Fegef. XIV, 127 ff.; Parad. XXI, 130 ff.

und schonungslos gebrandmarkt[1]). Nichtsdestoweniger bleibt Dante kirchlich strenggläubig. Gewisse Neigungen zum Libertinismus hat er gegen das Jahr 1300 endgültig überwunden. Nicht Unglaube, sondern im Gegenteil geläuterter, abgeklärter, weil libertinistischen Neigungen abgerungener Glaube hat seine Feder geführt, als er in der „Göttlichen Komödie" gegen die Weltherrschaftsgelüste des Papsttums mit heiligem Feuer zu Felde zog. Gerade weil er die Kirche über alles liebte, wollte er sie rein und unversehrt erhalten — entweltlichen[2]). Und so möchten wir es denn überhaupt als einen Grundzug der Frührenaissance bezeichnen, dass sie den Versuch unternimmt, auf dem Boden tiefernster Kirchengläubigkeit eine sittliche Gesundung der Kirche warm zu befürworten. Es gehören vor allem Leon. Bapt. Alberti, Leonardo Bruni, Nicolo Niccoli und Coluccio Salutati in diesen Zusammenhang, während die eigentliche Renaissance teils einen radikalen Bruch mit aller Kirchlichkeit, teils und besonders eine durchgreifende Reform der Kirche an Haupt und Gliedern fordert.

Der von Dante eröffnete Reigen der politischen Schriftstellerei hat übrigens bald genug lebhafte Nachfolge geweckt. Unmittelbar nach der Entstehung seiner „de Monarchia" veranlasst der Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII. eine literarische Fehde über die gleichen politischen Probleme, welche Dante bereits behandelt hatte. In den Jahren 1302—1305 entstehen die politischen Schriften des Aegidius von Rom, Wilhelm von Occam, Johannes von Paris (de potestate regia et papali)[3]). Es handelt sich hier vornehmlich um die mittelalterliche Lehre von den zwei Schwertern, deren eines dem Papst, das andere dem Kaiser von Gott verliehen wurde. Nach der ghibellinischen, von Dante vertretenen Auffassung hat der Kaiser seine Gewalt unmittelbar von Gott. Der typische Repräsentant dieser ghibellinischen Staatslehre ist Marsilius von Padua (gestorben 1328)[4]). Er lehrt nicht bloss den Primat des Kaisertums, sondern begründet auch die Lehre von der Volkssouveränität. Der Fürst ist nur Repräsentant des Volkswillens und kann daher nur nach Willen und Uebereinkunft der Bürger (voluntas et consensus civium) regieren[5]). Aus dem gleichen Grunde stellte er auch die Wahlmonarchie weit über die Erbmonarchie. Weiter noch in der naturrechtlichen Begründung der Staats- und Gesellschaftsformen ging der nominalistische Denker Wilhelm Occam

---

[1]) Parad. XXII, 82—90; Hölle VII, 47, XIX, 102 ff., XI, 8, XXX, 82.

[2]) Parad. XXII, 82—90.

[3]) Scartazzini, Dante 313 f.; Goldast, De monarchia S. I. R. Bd. I, 13; Schön, De literatura politica medii aevi, Breslau 1838.

[4]) De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia; Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschrift 1876, Bd. 36; Treumann a. a. O. S. 23 ff.; Labanca l. c.

[5]) Goldast l. c. II, p. 163—169 u. öfters.

(gestorben 1347). Bei ihm findet sich bereits „der ganze Apparat des Naturrechts und der Vertragslehre“ [1]). Zu Gunsten der Volkssouveränität treten ferner noch ein Leopold von Bebenburg (de jure regni et imperii Romanorum, 1340), Engelbert von Volkersdorf (de regimine Principum, 1327; de ortu progressu et fine Romani imperii, 1310); Konrad von Megenberg und andere [2]). Der Spiess wird jetzt umgedreht. Nicht allein bestreitet man dem Papsttum den Primat über das weltliche Reich; man leugnet sogar, dass der Papst auch nur Oberherr der Kirche sei. In den Konzilien von Pisa und Kostnitz wird eine kühne Sprache geführt. Die Schriften Joh. Gersons (De unitate ecclesiastica. De auferibilitate papae) läuten Sturm. Inmitten der Renaissancebewegung ersteht jedoch auch dem päpstlichen Primat ein unverächtlicher Anwalt in Petrus de Andlo, welcher noch im Jahre 1460 in seiner Schrift „De imperio rom. germ. libri duo“ den theokratischen Staatsbegriff Augustins, wie des ganzen Mittelalters, mit Wärme verteidigt, ohne dadurch den Sinn für die Grösse des Deutschen Reiches einzubüssen [3]). Endlich sei hier noch der Kardinal Nikolaus Cusanus (1401—1464) angereiht, der in seiner Concordantia catholica (1433) dem modernen Staatsbegriff mächtig vorarbeitet. Ihm ist der Monarch nur Vertreter des Kollektivwillens der Bürger, welche durch freiwillige Unterwerfung dem Souverän diese Vertretung übertragen, aber auch entziehen können. Er ist und bleibt nur dann und nur solange Vertreter des Gesamtwillens, sowie Verwalter des Gesamtrechts eines Volkes, als es diesem Volke beliebt. Danach ist jeder Herrscher wie vom Volke wählbar, so auch vom Volke absetzbar [4]). Mit dem Cusaner befinden wir uns freilich schon an der Schwelle der neueren Philosophie.

Wenn wir über die politischen Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance in summarischem Verfahren hinweggeglitten sind, so liegt die Schuld an der unzulänglichen Behandlung der uns in erster Reihe interessierenden sozialphilosophischen Probleme seitens der besprochenen Denker. Ihnen allen ist eben gemeinsam, dass sie den Staat, nicht aber die Gesellschaft zum Gegenstande ihrer Untersuchung machen. Das Problem der „Gesellschaft“ wird im ganzen Mittelalter kaum gestreift. Heisst nämlich Gesellschaft Regelung der Beziehungen freiwollender Menschen in

[1]) Lasson a. a. O. 83.

[2]) Die weit ausgesponnene hergehörige Literatur bei Ottokar Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II [2], § 5, 6, S. 288—333; Treumann a. a. O. S. 29 ff. über die Staatslehre zur Zeit der Reformation.

[3]) Gedruckt zu Strassburg 1603. Vgl. lib. II, cap. IX, p. 104; II, 20, p. 141, besonders das Schlusskapitel „de Romani imperii exitu et ejus finali consumatione“.

[4]) Vgl. Voigt, Enea Silvio als Papst Pius II., 3 Bde., Berlin 1856—1863, I, 202 ff., III, 311, 320, 340; vgl. auch Lorenz a. a. O. II [2], 324 ff.

sozialer (nicht kirchlicher und staatlicher) Rücksicht, so musste doch erst eine solche Gesellschaft da sein, bevor sie zur soziologischen Behandlung herausforderte. Gedankenfreiheit und Bewegungsfreiheit sind eben die unerlässlichen Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft“. In diesem Sinne gibt es für das Mittelalter keine soziale Frage, weil es nur Kollektivpersönlichkeiten, nicht einzelne Individuen, nur den Stand, nicht die Gesellschaft kennt.

Erst mit der Entfaltung und ungehemmten Ausrundung der geistigen Persönlichkeit waren die Vorbedingungen zur Bildung einer „Gesellschaft“ gegeben. Die Renaissance vollzieht, vorerst in der Form des Humanismus in Italien, sodann in der der Reformation in Deutschland, den Prozess der Gesellschaftsbildung mit beschleunigtem Tempo. „Mit Ausgang des 13. Jahrhunderts beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln; der Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen; schrankenlos spezialisieren sich tausend einzelne Gesichter“ [1]). Als wollte das Individuum in rasendem Galopp wettmachen, was es in mehr als tausendjährigem starrem Winterschlaf verabsäumt hat, stürzt es sich jetzt mit stürmender Hast auf die subtile Herausbildung der geistigen Persönlichkeit. Die Universitäten spriessen wie die Pilze aus dem Boden. Namentlich Italien zeigt im 14. Jahrhundert bereits eine gewisse nervöse Unrast in der Stiftung von Universitäten: Fermo 1303, Perugia 1307, Pisa 1339, Florenz 1343, Siena 1357, Pavia 1369. Besonders trugen auch die kirchlichen Konzilien, die in nuce das Modell des künftigen politischen Parlaments enthalten, dazu bei, den Gedanken sozialer Verbände anzuregen. Bruderschaften, Magisterien und Zünfte beginnen das gewerbliche Leben und Treiben allgemach zu regeln. Nach Analogie der Reichstage und Konzilien bilden sich gesellige Vereinigungen aller Art, besonders aber gelehrte Gesellschaften [2]). Diese gelehrten Gesellschaften hatten vorerst noch nicht den Charakter pedantischer Schulweisheit, sondern mehr den eines literarischen Salons, wie er sich zwei Jahrhunderte später, namentlich in Frankreich, zu grosser sozialer Bedeutung ausgewachsen hat. Der literarische Salon der Medicis, an welchem bereits Frauen teilnahmen, wenn sie auch noch nicht, wie später in Frankreich, in demselben den Ton angaben, hat zum Kultus der Persönlichkeit, sowie zur Fermentation der „Gesellschaft“ nicht wenig begetragen.

In der zweiten, von Pomponius Laetus begründeten römischen

---

[1]) Burckhardt a. a. O. 105. Diese Art der Persönlichkeit kennt das Mittelalter sicherlich nicht, wenn man auch Rud. Eberstadt (s. oben S. 199 und 205) zugestehen mag, dass die leibliche Fürsorge für das Individuum dem Mittelalter nicht fremd war. Wenn wir von der grösseren Homogeneität des mittelalterlichen Menschen sprechen, so ist in erster Linie die seelische Uniform gemeint.

[2]) Zuerst die römische Akademie unter Julius Pomponius Laetus, darauf die florentinische (1463); vgl. Vast, Bessarion, p. 345; später folgte die von Cosenza u. a.

Akademie, welche 1468 von Paul II. geschlossen wurde, herrscht ein politisch recht ausgelassener Ton. Spöttelnder Unglaube, geheimes Heidentum, idealistischer Republikanismus und wilde Pfaffenfeindschaft waren die wichtigsten Requisiten dieser Geheimbündler [1]). Endlich und insbesondere bilden jene zahllosen Streitschriften zwischen den Päpsten selbst (Avignon und Rom) auf der einen, sowie zwischen Papsttum und Kaisertum auf der anderen Seite, wobei — an den Konzilien zumal — die Völker selbst von beiden Parteien als Zeugen angerufen werden, nach und nach das ausschlaggebende Mittel zur Bildung der Gesellschaft: die öffentliche Meinung [2]). In dieser öffentlichen Meinung aber liegen die ersten Ansätze zur „Gesellschaft". Hat die auf Ausbildung des Individuums gerichtete Renaissance zunächst nur gewaltige Einzelpersönlichkeiten, imposante Herrscherfiguren (Medici, Sforza, Este, Malatesta, Federigo von Urbino, Alfons von Neapel u. a.), oder allseitig gebildete und harmonisch abgerundete Persönlichkeiten (Petrarca, Leo Battista Alberti, Benvenuto Cellini, Lionardo da Vinci) hervorgetrieben, so melden sich in der erwachenden „öffentlichen Meinung" zum ersten Male nicht bloss die Individuen, d. h. die geistig Begnadeten, sondern das Individuum schlechthin, d. h. das sich freier fühlende europäische Individuum. War es im Mittelalter ein Vorrecht der Kirche, allenfalls auch des adligen Standes, und in der Renaissance das Privilegium des verschwindend geringen geistigen Adels, eine „öffentliche Meinung" zu haben, so beginnt jetzt diese „öffentliche Meinung" je später, desto unbedingter sich zu demokratisieren. An die Stelle der erlesenen Individuen tritt allgemach ein stetig sich verbreiternder Kreis von Menschen, die sich als Individuen fühlen — und damit erwächst erst das Problem der Gesellschaft, welches sich letzten Endes auf die Frage zuspitzt, wie die Regelung sozialen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in die Millionen gehender Menschenmassen ermöglicht werden kann, wenn und insofern die einzelnen Individuen unter diesen Millionen sich nicht mehr als gebundene Masse, sondern als freie Persönlichkeiten fühlen. Solange das mittelalterliche Individuum im goldenen Käfig des „Gottesstaats", seiner Persönlichkeit beraubt, eingefangen blieb und mit seinem nach Befreiung lechzenden Blick nur auf das Jenseits starrte, war das Auftauchen einer „sozialen Frage" eine Undenkbarkeit. Erst in dem Augenblick, da das Individuum die dreifache Fessel des Mittelalters: das Feudalsystem, das römische Kaisertum und die römische Kirche, gewaltsam gesprengt und ein brennendes, unstillbares Verlangen nach einem kräftigen Diesseits geoffenbart hat, wuchsen den sozialphilosophischen Denkern der Renaissance die Flügel zu mutwillig-phantastischem Flattern.

[1]) Voigt, Enea Silvio III, 611; Zeno, Dissert. Vossiane II, 252; Hettner a. a. O. S. 176; Vast l. c. p. 306.

[2]) Vgl. Voigt a. a. O. III, 379.

War erst eine „Gesellschaft“ gebildet, so stellte sich bald genug die philosophische Erwägung ein, ob man deren Wachstum dem blinden Kräftespiel der Natur bedingungslos überlassen und nicht vielmehr nach bewussten Prinzipien und planvoll erdachten Reformen umbiegen und umgestalten könnte.

Dieser sozialphilosophische Gedanke taucht nunmehr in drei nach Art, Umfang und Bedeutung verschiedenen Gewandungen auf. Der erste stammelnde Ausdruck dieses Gedankens ist die religiöse Reform [1]) (Wiclef, Huss, Savonarola, Luther, Zwingli, Calvin). Dieser laufen zeitlich und wohl auch ursachlich parallel auf der einen Seite die praktisch-kommunistischen Weltverbesserer (die Kommunisten in Tabor, die Schwärmer von Zwickau, die Wiedertäufer in allen ihren Schattierungen, Thomas Münzer, Johann von Leyden u. s. w.), auf der anderen die utopistisch-kommunistischen Träumer: Morus, Campanella, Bacon, Harrington, Vairasse u. s. w. Endlich kommen die eigentlichen Sozialphilosophen der Renaissance in Betracht, welche, auf dem Boden der nüchternen Wirklichkeit stehend, das Wesen der Gesellschaft zu zergliedern und deren Umformung philosophisch zu begründen sich anschicken (Plethon, Valla, Guicciardini, Machiavelli und Bodinus). Von diesen drei Richtungen fallen die rein religiösen Bewegungen ebenso, wie die rein politischen aus dem Rahmen unserer Betrachtungsweise heraus, da wir es hier nicht mit sozialen Bewegungen, sondern nur mit sozialphilosophischen Ideen zu tun haben.

Die politischen und religiösen Bewegungen der Renaissance und Reformation sind literarisch so ausgiebig behandelt worden [2]), dass wir uns ein Eingehen auf dieselben füglich ersparen können.

Das sozialphilosophische Grundwerk der Renaissance, die ‚Νόμοι‘ des Gemistos Plethon [3]), ist, soweit wir es übersehen konnten, von den Historikern der Rechts- und Staatsphilosophie noch gar nicht herangezogen worden. Und doch liegt hier der erste Entwurf einer sozialen Reform grossen Stiles vor, welche mit religiösen, politischen und moralischen Reformen Hand in Hand ging [4]).

An der Spitze des Staates stehen Plethon nicht die Philosophen, sondern ein König, dem ein Staatsrat beigeordnet ist. Auch ist weder dem König, noch dem Staatsrat Privateigentum untersagt. Vielmehr wird von den Staatsräten gefordert, dass sie weder zu arm, noch sehr reich seien. Inwiefern dieses Staatsideal dem spartanischen entspricht,

---

[1]) Darüber Chr. E. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, 1893, II, 73 ff.

[2]) Bernstein u. Kautsky, Gesch. d. Sozialismus I, 104, 425; Adler a. a. O. S. 113 ff.

[3]) Νόμων συγγραφή, herausgeg. von C. Alexandre, Paris 1858; vgl. dazu Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon, Jena 1874; Gass, Gennadius u. Plethon, Breslau 1844.

[4]) Vgl. die Einleitung der Ausgabe Alexandres, p. 56.

an welches es sich bewusst anlehnte [1]), bleibe dahingestellt. Jedenfalls rechnet Plethon auch den gesamten Beamten- und Richterstand, ebenso wie die gesamte Kriegerschaft zum ersten Stand, wobei indes hervorgehoben zu werden verdient, dass er die Errichtung eines Volksheeres warm befürwortet. „Der eigentliche Kern des Kriegsheeres muss aus Stammesgenossen und Landeskindern, nicht aber aus Fremdlingen bestehen“ [2]). Die uns erhaltenen Grundzüge seines Strafrechts sind von einer Grausamkeit und Härte, die seinem staatsmännischen Blick wenig Ehre machen. Wer gegen die göttliche (d. h. gegen die von Plethon als göttlich erklärte) Weltordnung verstösst, erleidet ohne jede Schonung den Feuertod [3]). Nur wer den Nachweis einer mangelhaften Erziehung führen kann, wird zu einer Gefängnisstrafe begnadigt [4]). Der zweite Stand setzt sich nach Plethon aus Handwerkern und Kaufleuten zusammen, welche letztere wieder in Grosskaufleute und Krämer zerfallen [5]). Dabei werden Gesetze über Ein- und Ausfuhr aufgestellt, an denen man die markige Hand des praktischen Staatsmannes erkennt. Den dritten Stand endlich bilden die Bauern und Viehzüchter, welche vom ersten Stand äusseren und inneren Schutz, vom zweiten alle erforderlichen Werkzeuge und Industrieprodukte unentgeltlich erhalten, dafür aber ihrerseits die beiden oberen Stände mit sämtlichen Rohprodukten versorgen. Die Steuern werden — und zwar in Naturalien — von diesem untersten Stand, den Heloten, geleistet [6]).

Auf einen wie fruchtbaren Boden die von Plethon ausgestreute antik-heidnische Saat gefallen ist, ersieht man unter vielen anderen Anzeichen auch daraus, dass ein Lorenzo Valla (1407—1457) schon zwei Jahre nach dem Auftreten Plethons seine berühmt gewordene Schrift gegen die Konstantinische Schenkung herausgegeben hat [7]) (1440). Valla ist übrigens der Typus jener radikalen, heidnisch-antikisierenden Richtung der Renaissance, welche sich der von Petrarca begründeten christlich-antikisierenden (Salutati, Bruni, Niccoli) trotzig entgegenstemmt. Wie weit muss übrigens der aufrührerische Geist, wie er sich in einem Panormita oder Valla äussert, in das Mark der Renaissance eingedrungen sein, wenn ein Valla es wagen konnte, das Lügengewebe der

[1]) Vgl. Νόμων συγγραφή, édit. Alexandre, p. 2: Πολιτείαν δὲ Λακωνικὴν ἀφῃρημένου μὲν αὐτῆς κτλ.

[2]) 2. Denkschrift, c. 10, Schultze l. c. S. 282.

[3]) Νόμοι, édit. Alexandre, p. 126 ff.; Schultze a. a. O. 281; Gass a. a. O. S. 35, Note c, wo die ältere Literatur über die Staatslehre Plethons angeführt ist.

[4]) Νόμοι, p. 128: δυστυχίᾳ δὲ δὴ τῶν ἄλλων κεχρημένον τινὶ καὶ παιδείας ἐνδείᾳ, μὴ δὴ θανάτῳ ἔτι, ἀλλὰ δεσμοῖς τισιν εὐθύνειν χρονίοις.

[5]) Vgl. Schultze a. a. O. 286 ff.

[6]) Schultze a. a. O. S. 293.

[7]) De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio. Nach den opp. Vallas, p. 793, soll das Buch schon 4. Juni 1434 erschienen sein. Vgl. Voigt a. a. O. 469.

angeblich Konstantinischen Schenkung vor aller Welt mit erbarmungsloser Hand zu zerfetzen[1]).

Im übrigen nimmt die soziale Frage in den zahlreichen Händeln und literarischen Invektiven der Humanisten nur ein recht bescheidenes, verstecktes Plätzchen ein. Abgesehen von dem grossen Wurf Girolamo Savonarolas, der mit der Zunge eher denn mit der Feder einen sozialen Reformplan vertrat[2]), ist die sozialphilosophische Ausbeute in der humanistischen Literatur eine recht dürftige. So unverkennbar auch die politischen Kämpfe der Zeit ihre literarischen Vertretungen unter den Humanisten hatten, so winzig ist der Gehalt dieser politischen Literatur an sozialphilosophischen Einsichten[3]). Wir müssen schon zu Historikern vornehmen Gepräges greifen, um einiges brauchbare sozialphilosophische Material auszumünzen. Dabei vollzieht sich der Uebergang von der, vorwiegend auf spekulativer Grundlage ruhenden, Sozialphilosophie des Mittelalters zu der, überwiegend naturalistischen, Auffassung des sozialen Geschehens in der Neuzeit. Machiavelli und Guicciardini, die grossen Realisten der Sozialphilosophie der Renaissance, wollen gar nicht Philosophen sein, sondern nur Historiker. Ihre sozialen Theorien gründen sich nicht wie die der Philosophen auf apriorische Konstruktionen, auf die Ideen der „Moralität", „Gerechtigkeit", „Menschheitsglück", sondern auf historisches Tatsachenmaterial und empirische Beobachtung des realen Geschehens. Nicht nach obersten Zwecken, sondern nach immanenten Gesetzen des geschichtlichen Geschehens forscht ein Machiavelli. Die Menschennatur ist sich, wie dieser stahlharte Politiker und feinsinnige Psycholog annimmt, im wesentlichen gleich geblieben. Der antike Mensch hatte die gleichen Fähigkeiten und Affekte wie der gegenwärtige — eine Behauptung, die Buckle bekanntlich mit grosser Zuversichtlichkeit wiederholt. Gerade darum aber sei die Geschichte Lehrmeisterin der Menschheit, sofern die Vergangenheit uns die Mittel an die Hand gebe, die soziale Gegenwart zu begreifen und die soziale Zukunft zu gestalten[4]).

Ragt auch Francesco Guicciardini (geb. 1483) an die sozialphilosophische Bedeutung Machiavellis nicht hinan, so gehört er doch zu den markantesten sozialphilosophischen Figuren seines Zeitalters. Die im Jahre 1509 verfasste „Storia Fiorentina" enthält einen wahren Schatz an soziologischer Weisheit. Ist ihm auch die Aristokraten-

---

[1]) Voigt a. a. O. 470; über Valla vgl. noch J. Vahlen, Lorenzo Valla, 2. Aufl., Berlin 1870; Laurentii Vallae opuscula tria, Wien 1860; Lorenzo Valla über Thomas von Aquino, Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur der Renaissance, 1. Jahrg.

[2]) Unter den zahlreichen Schriften Savonarolas findet sich keine einzige, die einen durchsichtigen sozialen Reformplan enthält; vgl. Pasquale Villari, Savonarola, deutsche Ausgabe von Moritz Berduschek I, 197 ff., 208, 286, II, 231 ff.

[3]) R. Blackey, The History of political literature, London 1855.

[4]) Vgl. Machiavelli, Disc. I, 39.

herrschaft im allgemeinen durchaus sympathisch, so bleibt er doch im Herzen ebenso wie Machiavelli guter Republikaner. Dieser Standpunkt tritt nirgends so stark hervor, wie in den 1523—1527 verfassten zwei Büchern Del Reggimento di Firenze. Hier räumt er mit der Frage nach einer „besten“ Regierungsform unbarmherzig auf. Mag auch die Herrschaft eines Einzigen an sich ihre Vorzüge haben, so zieht er ihr die Volksherrschaft ungeachtet der dieser anklebenden Mängel vor[1]).

Guicciardini huldigt einem gewissen politischen Eklektizismus, d. h. einer gemischten Regierungsform, welche sich alle Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu eigen macht. Fügen wir noch die Ricordi politici e civili (1527—1530 entstanden) zu den bereits skizzierten Werken Guicciardinis hinzu, so erhalten wir das Bild eines lebensklugen Soziologen, der das gesellschaftliche Treiben der Menschen mit scharfem geschichtlichem Blick prüft, ohne sich durch philosophisches Tüfteln und Klügeln beirren zu lassen. Er fordert die volle und ungeschmälerte Entfaltung aller geistigen Anlagen der Menschen. „Dem ewigen ‚Memento mori‘ der Moralisten und Theologen stellt dieser Weltmann zuerst ein ‚Memento vivere‘ als gut und heilsam entgegen“ [2]).

Niccolo Machiavelli (geb. 1469), mit welchem sich Guicciardini in seinen Considerazzioni sui Discorsi del Machiavelli kritisch auseinandersetzt, überragt nun zwar diesen seinen — übrigens freundnachbarlichen — Kritiker an Schärfe des sozialphilosophischen Blickes und Unerbittlichkeit der logischen Schlussfolgerungen um Haupteslänge. Aber mit der milden, harmonisch abgestimmten Persönlichkeit Guicciardinis hält dieser politische Allzermalmer keinen Vergleich aus. Es kann uns nicht beifallen, an dieser Stelle das System Machiavellis, wie es in seinem „Principe“, sowie in seinen „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ niedergelegt ist, des Ausführlichen auseinanderzufalten, sintemal die Machiavelli-Literatur ohnehin bereits ins Unübersehbare angeschwollen ist[3]). Neben der Politik des Aristoteles hat Machiavelli vorzugsweise Thukydides, Polybius, Ovid und Cicero fleissig benutzt und verwertet. Wir heben diesen historischen Zusammenhang nur hervor, um die Kontinuität der sozialphilosophischen Ideen an einem recht augenfälligen Beispiel zu illustrieren. Erwägt man nämlich, wie tief und nachhaltig die sozialphilosophische Wirkung gewesen ist, welche die Schriften Machiavellis von Thomas Morus angefangen bis hinauf zu Friedrich dem Grossen und Johann Gottlieb Fichte ausgeübt haben, so

---

[1]) A. Gaspary, Geschichte der italienischen Literatur II, 383.
[2]) Vgl. A. Gaspary a. a. O. Bd. II, 387.
[3]) Die ältere Literatur bei Rob. v. Mohl a. a. O. Bd. III, S. 521 ff.; Pasquale Villari, Niccolo Machiavelli u. seine Zeit, deutsch von Mangold, 2 Bde., Leipzig 1877; G. Ellinger, Morus u. Machiavelli, Vierteljahrsschrift f. K. u. L. der Renaissance II, 17 ff.

ist der Hinweis von doppeltem Belang, dass jene naturalistische Politik und Sozialphilosophie, welche Machiavelli inauguriert, nur einen neuen Schössling darstellt, den die Renaissance auf den alten knorrigen Baumstumpf der antiken Sozialphilosophie aufgepfropft hat. Die alte „Gewaltrechtstheorie“ der Sophisten und des Thukydides leben in Machiavelli wieder auf. Und so zieht sich denn offensichtlich eine regelrechte Entwicklungslinie der sozialphilosophischen Ideen von dem ersten keimartigen Auftauchen der sozialen Frage bei den Griechen bis hinein in das Herz unserer gegenwärtigen Kultur.

Jenen Individualismus, den Aristoteles einst als unverlierbares geistiges Besitztum der Sozialphilosophie einverleibt hat, bringt Machiavelli, im klassischen Zeitalter der grossen Individuen lebend, zum typischen Ausdruck. Die kraftvolle Persönlichkeit, welche alle leiblichen und intellektuellen Vorzüge in begnadeter Vereinigung in sich verkörpert, ist ihm alles, während die Masse nur das biegsame, geschmeidige Wachs darstellt, das in der Hand des schöpferischen sozialen Genius jene Formen annimmt, die zu kneten dem grossen Individuum beliebt. Der geborene Gesetzgeber macht aus dem Menschen, was zu machen er für gut findet [1]).

Die antike Wertschätzung des Staates als des vornehmsten Lebenselementes der Individuen, die eben nur in einem Staat ihre höchsten Zwecke zu verwirklichen vermögen, kehrt natürlich auch bei Machiavelli wieder. Der Staat verfolgt freilich nur das Ziel, das leibliche und geistige Wohl aller Bürger zu gewährleisten, aber behufs Erreichung dieses Zieles muss er Institutionen schaffen und begünstigen, welche das einzelne, von Natur aus rebellische Individuum zu zähmen und niederzuhalten die Eignung besitzen. Aus diesem Grunde, aber auch nur aus diesem, bricht er für die Religionen als staatliche Institutionen eine Lanze — nicht ihrer Wahrheit, sondern nur ihrer Nützlichkeit wegen. Selbst den Aberglauben und das kirchliche Zeremoniell nimmt er in Schutz, wenn und insofern sie die Bändigung des von Hause aus störrischen und widerhaarigen Individuums fördern. Denn „die Menschen sind von Natur schlecht, die Gesetze machen sie gut“ [2]).

Dieser an Epikur erinnernde, rückhaltlose, jede scheinheilige Maske stolz verschmähende soziale Utilitarismus weiss sich wie von allen religiösen, so auch von allen moralischen Vorurteilen und Skrupeln frei. Das schliesst natürlich nicht aus, dass sein „Fürst“ auch sittliche Eigenschaften, besonders ein gewisses Gerechtigkeitsgefühl besitzen, oder doch mindestens zur Schau tragen soll; aber diese sittigenden Eigenschaften soll er nicht um ihres Selbstzweckes willen, sondern nur ihrer politischen

---

[1]) Disc. I, 3; P. Janet l. c. I, 485 ff.

[2]) Asino d'oro, Kap. 5; Storie fiorentine I, 3 sagt M., nur ein „Savior dator delle leggi“ könne Florenz retten.

Nützlichkeit halber entfalten[1]). Sein Fürst bricht sein Wort, so oft die Staatsräson es fordert. Die kaltherzige, alle sittlichen Naturen anfröstelnde politische Lehre, nach welcher der Zweck die Mittel heilige, ist niemals, auch von den Loyolaten nicht, mit so schneidender Schärfe und so herber Konsequenz ausgesprochen worden, wie von Machiavelli. Es soll dies in diesem Zusammenhange natürlich kein Tadel, sondern nur die Konstatierung der Tatsache sein, dass jene naturalistische Richtung der heutigen Soziologie, welche, alle moralischen Kategorien aus der Soziologie mit souveräner Verachtung verdrängend, Tugend und Laster mit Taine für ebenso natürliche mechanische Produkte sozialen Zusammenlebens ausgibt, wie etwa Vitriol und Zucker natürliche chemische Produkte darstellen, auf Machiavelli als ihren sozialphilosophischen Urtypus zurückweisen können[2]).

Im übrigen ist Machiavelli Vertreter eines strengen — nebenbei bemerkt auf bestimmte Individuen abstellenden — Absolutismus nur für die Entstehung, nicht aber für die Erhaltung von Staat und Gesellschaft. Absolutismus ist nur ein vorübergehendes Heilmittel gegen polititsche Anarchie. Hingegen ist ihm die republikanische Staatsverfassung der adäquate Ausdruck für die vorgeschrittenere, in geordneteren Beziehungen lebende menschliche Gesellschaft. Trotz seiner Schweifwedelei vor Cesare Borgia und Johann von Medici findet er recht saftige Kraftausdrücke gegen die Drohnen der Gesellschaft — die Aristokratie. Er schilt sie „die Pest der Republiken und Länder", weil sie nur verzehren, aber nichts produzieren[3]). Ein ganzes Kapitel widmet er dem Nachweis, dass „ein Volk weiser und beständiger sei als ein Fürst"[4]). Im nächstfolgenden Kapitel setzt er auseinander, dass Bündnisse mit Republiken dauernder und zuverlässiger seien als solche mit Fürsten. Mag also der Fürst immerhin dem Volke überlegen sein in der Schaffung von Gesetzen und Institutionen, so ist ihm dafür das Volk überlegen in deren Konservierung[5]).

Neben der markigen Kraftgestalt Machiavellis nimmt sich sein erbitterter sozialphilosophischer Widerpart, Jean Bodin (1530—1596), etwas dürftig aus. Dass Bodins Werk „Ueber den Staat"[6]) sich direkt gegen den „Principe" Machiavellis richtet, darüber lässt uns die Vorrede

---

[1]) Princ. Kap. 15 u. 18; Disc. I, 9, II, 13.

[2]) Man lese nur das berühmte 18. Kapitel des „Principe". Uebrigens hat ja auch Spinoza die Affekte behandelt, als ob er es mit „Körpern, Linien und Flächen" zu tun hätte. Spinoza gebraucht im Sinne seines Jahrhunderts ein mathematisches Beispiel, wo Taine im Sinne unseres Zeitalters ein chemisches vorzieht.

[3]) Princ. I, p. 295.

[4]) Disc. I, Kap. 58; dazu Disc. I, 9; Arte della guerra I, p. 12.

[5]) Disc. I, 30, II, 2, III, 9; Gaspary a. a. O. II, 359.

[6]) De la République, 1576 in franz. Sprache erschienen, sodann 1584 vom Verfasser selbst in lat. Uebersetzung unter dem Titel De Republica ll. VI herausgegeben.

Bodins nicht im unklaren. Schon durch den Titel „Vom gemeinen Wesen“ wollte er dem Titel Machiavellis „Der Fürst“ ein Paroli bieten. Die Vorrede von Bodins „De la République“ ist im übrigen mit den saftigsten Invektiven gegen den Verfasser des „Principe“ so sehr gespickt, dass kaum ein Zweifel darüber auftauchen kann, gegen wen die Spitze dieses Werkes gerichtet ist. Freilich hatte Bodin in seinem eigenen Heimatlande unverhältnismässig mehr literarische Vorbilder, an die er sich hätte anlehnen und gegen die er die Pfeile seines Spottes hätte richten können. Henri Baudrillart macht nämlich in seinem Buche über Bodin[1]) darauf aufmerksam, wie sehr die politischen Ideen im 16. Jahrhundert bereits im Schwange waren und literarisch öffentlich verhandelt wurden. Baudrillart erinnert ausser an Machiavelli noch an folgende politische Schriftsteller, die im 16. Jahrhundert sich hervorgetan haben: Morus, Luther, Calvin, Buchanan, Hôpital, Hotman, Hubert-Languet, de la Boetie, Pasquier, de Thou, Montaigne. Obgleich nun Bodin von einzelnen dieser Vorläufer gelernt hat, ohne sich ihnen sklavisch zu verschreiben, tritt seine polemische Beziehung zu Vorgängern an keiner Stelle seines Buches so scharf und unverhüllt zu Tage wie in der gegen Machiavelli gerichteten Vorrede.

Freilich ist Bodin schon als typischer Repräsentant des streng monarchischen Souveränitätsbegriffs[2]), sozialphilosophisch gesehen, der wissenschaftliche Gegenfüssler Machiavellis. Während nämlich Machiavelli republikanischen Tendenzen huldigt und von der ursprünglichen Schlechtigkeit des Menschen ausgeht, welche durch den Staat und seine Gesetze gemildert und gesittigt werden solle, nimmt Bodin die ursprünglich gutartige Natur des Menschen zum Ausgangspunkte und gibt dem Klima und der Bodenbeschaffenheit die Hauptschuld an der Verschiedenartigkeit der Völkersitten[3]). Eröffnet demnach Machiavelli den Reigen derjenigen naturalistischen Sozialphilosophen, als deren härtesten, aber auch klarsten und präzisesten Typus man Hobbes ansehen kann, so ist Bodin ungeachtet seiner Verfechtung des monarchischen Absolutismus[4]) der Vater jener von Hugo Grotins eingeführten liberalisierenden Sozialphilosophie, wie sie sich am reinsten bei Montesquieu und Locke abgeklärt hat. Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass Bodins De la République sich nicht bloss in ihrem Titel an Cicero und Platon anlehnt. Der Geist der Antike durchweht das ganze Buch. Der väterlichen Gewalt will Bodin gleich den Alten die weitestgehenden Rechte, sogar über Leben und Tod einräumen. Und doch

---

[1]) Jean Bodin et son temps, Paris 1853, p. 1—110; P. Janet l. c. III, 136 ff.
[2]) Vgl. E. Hancke, Bodin. Eine Studie über den Begriff der Souveränetät (Gierkes Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Heft 47), Breslau 1894, S. 8 ff.
[3]) Vgl. Buch V, das Kapitel 1.
[4]) Bodin, Rep. I, Kap. 9, II, 4, VI, 4; Hancke a. a. O. S. 10.

blitzen mitten im Gewölk antiker Theoreme urplötzlich ganz moderne sozialphilosophische Gedanken hervor. So lautet z. B. sein Lieblingssatz, „dass von der Form der Verfassung sich gar nicht geradezu auf den Geist der Verwaltung zurückschliessen lasse: und dass selbst in einem monarchischen Staat dieser sehr republikanisch, sowie in einer Republik sehr despotisch sein könne“[1]). Gegen Machiavelli sucht er mit Platon die Gerechtigkeit als Selbstzweck des Staates zu retten, ebenso wie er der Religion eine unverhältnismässig bedeutsamere Stelle im Haushalte des Staates anweist, als dies seitens Machiavellis geschehen war.

Kein Staat kann ohne Religion bestehen; er dürfe daher den Atheismus ebensowenig in seiner Mitte dulden, wie etwa Zauberei[2]). So wenig der Staat die Gottlosigkeit dulden darf, so weitherzig soll er sich gegenüber den mannigfaltigen Formen der Gottesverehrung erweisen. Durch sein berühmtes „Heptaplomeres“[3]), welches Lessing zu überschwenglichen Lobeserhebungen veranlasst hat, ist er einer der glücklichsten Interpreten der religiösen Toleranz geworden. Die von ihm eingeführte „vergleichende Methode der Religionsbetrachtung“ stempelt ihn zu einem der bedeutsamsten Vorläufer der Geschichtsphilosophie. Von Bodin führt eine regelrechte Linie der Entwicklung zu Vico, Rousseau und Herder. Von Grösse des Horizonts zeugt seine Forderung, dass sich in der Geschichte nicht bloss ein stetiger Fortschritt, sondern auch eine bestimmte Gesetzmässigkeit offenbare[4]). Fügen wir endlich noch hinzu, dass seine nachdrückliche Betonung der Einwirkungen des Klimas und der Bodenbeschaffenheit auf den Volkscharakter die ersten Lineamente einer politischen Geographie enthält, wie sie unter gleicher Hervorhebung der klimatischen und terrestrischen Einflüsse besonders Buckle gefordert und Ratzel ausgebaut hat, und dass seine Wiederanknüpfung an das von den Stoikern verkündete „Naturrecht“[5]) auf die nunmehr sich entfaltende, die folgenden Jahrhunderte rechtsphilosophisch förmlich beherrschende Lehre vom Naturrecht vorbereitet, so wird man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass in der Renaissance eine Fülle sozialphilosophischer Keime in den Boden gesenkt wurde, die in späteren Jahrhunderten aufgesprosst und erst in unserer Gegenwart voll emporgeblüht sind.

[1]) Heeren, Kleine historische Schriften II, S. 160—164.

[2]) Vgl. Bodins Démonomanie des sorciers, Paris 1578.

[3]) Johannis Bodini Colloquium Heptaplomeres, herausg. von Ludovicus Noack, 1857; vgl. auch G. E. Guhrauer, Das Heptaplomeres des Jean Bodin, Berlin 1841.

[4]) Rob. Flint, The philosophy of history in Europe I, 73: Bodin recognised, not only progress in history, but also law. Eben damit aber hatte Bodin die beiden Hauptgedanken der Comteschen Soziologie vorweggenommen.

[5]) Ueber Bodins Zurückgreifen auf den Stoizismus, insbesondere auf das stoische „Naturrecht“, vgl. Espinas l. c. p. 121—127.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Zur Sozialphilosophie der „Staatsromane“.

Die Staatsromane bilden ein Literaturgebiet eigener Art. Sie lassen sich in keines der bestehenden literarhistorischen Schemata einfügen. Schweben sie doch durchweg in der Mitte zwischen müssigem Spiel der Einbildungskraft und pedantischer Lehrhaftigkeit, zwischen dem harmlos neckischen Geplauder des tändelnden Poeten und dem leidenschaftdurchglühten Pathos des Revolutionärs. In der Form „sentimentale Idylle“, wie Erwin Rohde die Staatsromane mit einem Schillerschen Ausdruck bezeichnet[1]), nach Inhalt und Tendenz meist blutige Wirklichkeit bergend, erzeugen sie vermöge dieser ihrer Zwitternatur im Leser jene geheimnisvolle Zwielichtstimmung, welche sich häufig genug in einen sozialphilosophischen Mystizismus umsetzt.

Ob man mit Robert v. Mohl folgende zwei Gruppen von Staatsromanen annimmt: 1. die Schilderung frei geschaffener staatlicher und gesellschaftlicher Zustände (von Platon bis Cabet), 2. die Idealisierung bestehender Einrichtungen (Xenophons Kyrupädie bis zu den Schriften Albrecht v. Hallers)[2]), oder mit Friedrich Kleinwächter[3]) die Zweiteilung in politische und volkswirtschaftliche Staatsromane bevorzugt, ist für die Zwecke unserer Untersuchung eine Frage von nur untergeordnetem Belang. Nicht ihr Ideengehalt, sondern ihre symptomatische Bedeutung nötigt uns, dieser Literaturgattung eine einlässliche Betrachtung zu widmen. Denn im Grunde waren weder die Verfasser der Staatsromane durchweg Philosophen, noch können diese Romane selbst ihrer überwiegenden Mehrzahl nach als philosophische Leistungen angesehen werden. Aber die Stimmung, welche das Erscheinen der Staatsromane in dem für sozialphilosophische Probleme empfänglichen Teil der Menschheit erzeugt haben, hat einen starken Stich ins Philosophische. Aller Utopismus hat etwas von sozialphilosophischem Mystizismus an sich. Wie man nun den Mystizismus überhaupt als jenen ständigen Schatten bezeichnen könnte, welcher dem rein philosophischen Denken auf allen seinen Wegen vorausgeht, so den Utopismus als den mystischen Schatten der werdenden Sozialphilosophie.

Erging es doch unserer Gegenwart nicht anders, als Bellamys sensationeller Staatsroman vor wenigen Jahren erschien. Lauscht man

[1]) Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 196.

[2]) Rob. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften I, 171 ff. u. S. 203. Die Literatur über die Staatsromane ist zusammnngestellt in Schlaraffia politica, Leipzig 1892, S. 294.

[3]) Die Staatsromane, Wien 1891, S. 7.

nämlich feinhörig auf den Pulsschlag unserer Zeit, so kann es uns kaum entgehen, dass auch **wir** uns augenblicklich in einem mächtigen Gärungszustande, in einer augenscheinlichen gesellschaftlichen Krise befinden. Die alten Begriffe von Staat und Gesellschaft verblassen und verschwimmen mehr und mehr, während die neuen sich aus ihrem Dämmerzustand noch nicht zu merklicher Schärfe herausgebildet haben. Gewaltig brodelt es in den Köpfen. Man fühlt es mit der Stärke des Instinkts, dass man sich am Vorabend umwälzender, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die wenigsten, die letzten Konsequenzen der uns umdräuenden Katastrophe auszudenken.

Nun taucht eines Tages in einem entlegenen Erdenwinkel ein völlig unbekannter Schriftsteller auf, der die uns peinigende Kluft der sozialen Revolution mit einem feingewobenen, rosenfarbenen Schleier verdeckt und uns einen berückenden Ausblick in ein soziales Eden gewährt. Kein Wunder, dass alle Herzen dem Utopisten freudig entgegenschlagen. Was die Apostel religiös bedeuten, das sind die Utopisten politisch: Erlöser. Sie sind Herolde, welche das Heranrauschen einer neuen Zeit ankündigen. Man kann nämlich den Nachweis führen, dass, in der Neuzeit zumal, jeder weitergreifenden und in die Tiefe gehenden sozialen Bewegung ein Utopist als Fahnenträger vorangegangen ist.

Die erste neuzeitliche Utopie ist die des **Thomas Morus** (erschienen 1516). Ein Jahr darauf schlug Luther in Wittenberg seine 95 Thesen an und gab damit das Signal zum Ausbruch der Reformation, deren Ziele zwar religiöser Natur waren, deren Ausgangspunkt aber auch ein sozialer gewesen ist. Die Bauernkriege waren eine eminent **soziale** Bewegung[1]). Ein Wendel Hipler, Thomas Münzer oder Johann von Leyden waren kommunistische Schwärmer, die mehr aus Instinkt, aus dem Drang der unerträglich gewordenen Verhältnisse heraus die Fahne der Revolution entfalteten.

Etwa ein Jahrhundert später findet die Utopie des Thomas Morus eine bemerkenswerte Reihe von berufenen und unberufenen Nachahmern. Der englische Lordkanzler **Bacon** schreibt seine Nova Atlantis (1621), **Campanella** seinen Sonnenstaat (1630), **Harrington** seine Oceana (1656), **Vairasse** seine Histoire de Sevarambes (1677) — lauter Staatsromane, die nach dem Muster der Utopie eine glückselige Insel schildern, wo politische und soziale Idealzustände herrschen. Und was folgt historisch auf diese Wiederbelebung des Staatsromans? Wieder eine soziale Bewegung, welche um die Mitte des 17. Jahrhunderts (1648) in England ausbrach, deren Adepten man in der Geschichte als „Levellers“ bezeichnet. Aus diesen Puritanern oder Levellers, die sich durch stark

[1]) Vgl. Adler a. a. O. Kap. III, Der Kommunismus in der Zeit der Bauernkriege S. 113 ff.

kommunistische Tendenzen auszeichneten, zweigte sich die grosse Sekte der Quäker ab, aus denen wieder die kommunistische Sekte der Shaker, die sich über ein Jahrhundert lang unter streng kommunistischen Verhältnissen erhalten konnte, herausentwickelt hat.

Im 18. Jahrhundert schrieb Morelly den Staatsroman „Basiliade“ (1753), zu deren Verteidigung er zwei Jahre darauf (1755) seinen „Code de la nature“, ein sozialistisches Manifest, herausgab. Rousseau schreibt seine „neue Heloïse“ (1771). Und was war die Folge? Die grosse französische Revolution. Ein weiteres Jahrhundert später endlich erschien der letzte Staatsroman in grossem Stile, Cabets Voyage en Icarie (1842). Hier sind die Grundlinien eines kommunistischen Staatswesens scharf und fest gezogen, auch die Details der kommunistischen Staatseinrichtung in allen Verzweigungen mit einer fast pedantisch zu nennenden Genauigkeit angegeben. Was folgte auf Cabets Voyage en Icarie? Das blutige Revolutionsjahr 1848, in welchem sich der deutsche Sozialismus anzukündigen begann.

Es kann unmöglich ein blosses Possenspiel des Zufalls sein, wenn bisher auf jeden bedeutsamen Staatsroman eine grosse soziale Bewegung gefolgt ist. Die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge verbietet eine solche Auslegung. Aus dieser historischen Zusammenstellung muss die philosophische Betrachtung vielmehr folgern, dass zwischen dem Erscheinen der Staatsromane und dem Ausbrechen grosser sozialer Bewegungen auch ein gewisser Zusammenhang herrscht. Und so sind denn die Utopisten jene poetischen Sturmvögel, die das orkanartige Heranrauschen einer neuen Zeit künden.

Mit dem Typus aller Staatsromane, mit Platons „Staat“, haben wir uns bereits auseinandergesetzt, ebenso mit Zenos „Politie“ und Plotins phantastischem Plan einer „Platonopolis“. Es erübrigt also an dieser Stelle nur noch auf die Platonische Atlantissage zu verweisen, deren mythischer Charakter heute ausser Frage steht. Diesem ältesten Denkmal einer sozialen Utopie haften bereits viele Merkmale einer kommunistischen staatlichen Daseinsform an. Die „Atlantis“, d. h. das um neuntausend Jahre rückwärts projizierte Athen, deren Einrichtungen Platon andeutungsweise im Timäus [1]), ausführlicher im unvollendet gebliebenen Kritias [2]) geschildert hat, vereinigt bereits mit der gütergemeinschaftlichen Produktion jene Kasteneinteilung, wie sie der Platonische „Staat“ konsequent durchgeführt hat. In einer Beziehung war die Platonische Atlantissage weit mehr vorbildlich für die späteren Staatsromane, als selbst der platonische „Staat“, indem nämlich die Ueppig-

[1]) p. 20 D—25 E. Darüber besonders Hildebrand a. a. O. S. 171 ff.
[2]) p. 110 ff.; O. Kern, Zu der Platonischen Atlantissage, Archiv für Geschichte der Phil. Bd. II, S. 175 ff.; F. Sander, Ueber die Platonische Insel Atlantis, Bunzlau 1893; Pöhlmann, Gesch. des antiken Kommunismus u. Sozialismus II (1901), S. 36 ff.

keit der Vegetation, der Reichtum gewerblicher Erzeugnisse, sowie die von Edelmetallen „strotzenden Paläste und Tempel“ wohl in der „Atlantis“, nicht aber im „Staat“ heimisch sind. Gerade die Schilderung des schwelgerischen Ueberflusses bildet ja das Charakteristikum der meisten Staatsromane.

Xenophons „Kyrupädie“ wird nur uneigentlich zu den Staatsromanen gezählt. Es handelt sich hier weit eher um das Prototyp eines Fürstenspiegels, wie er unter dem Titel „de regimine principum“ selbst im Mittelalter sporadisch auftauchte und besonders im Zeitalter der Renaissance im Schwange war, denn um einen eigentlichen Staatsroman. In der Person des älteren Cyrus wird uns die Idealgestalt eines Herrschers geschildert [1]). Dem kommunistischen Grundzug des Platonischen Staats steht in der Kyrupädie das Modell einer aristokratischen Monarchie gegenüber. Nicht das Innenleben der Gesellschaft, deren Funktionen kaum gestreift werden, sondern das Aussenleben des Idealfürsten, welches Xenophon mit der pedantischen Akkuratesse eines Oberzeremonienmeisters schildert, bildet den Inhalt und die Tendenz dieses Buches [2]). Die behagliche Breite, welche er den Funktionen der verschiedenen Hofchargen und Verwaltungskörper widmet, kommt eher der Geschichte der Nationalökonomie zugute, als der der Sozialphilosophie. Ebenso interessieren die in der Kyrupädie entwickelten Erziehungsgrundsätze weit eher die Pädagogik, als die historische Erforschung der sozialen Probleme, zumal sich von diesen in dem vielgelesenen Schulbuch kaum eine dürftige Spur findet. Und mag immerhin Xenophons Kyrupädie das Modell gewesen sein, nach welchem Albrecht v. Haller seinen „Fabius und Cato“ (1774), „Uson“ (1771) und „Alfred“ (1774), Fénélon seinen „Télémaque“, sowie die anderen zahlreichen Verherrlicher von Idealfürsten [3]) ihr resp. Exemplar gezeichnet haben, so darf eben nicht übersehen werden, dass auch die Kopien der „Kyrupädie“ nur sehr lose mit jener Literaturgattung zusammenhängen, die wir oben als Staatsromane charakterisiert haben. Den übrigen Staatsromanen der griechischen Diadochenzeit, als da sind: das achte Buch der philippischen Geschichten des Historikers Theopomp [4]), die kimmerische Stadt des Hekatäus von Abdera [5]), das panchäische Land des Euhemerus [6]), dessen „heilige Urkunde“ ein vollkommen utopistischer Reiseroman ist, dem „Sonnenstaat“

---

[1]) Kyrupädie I, 5, besonders auch Buch VII u. VIII.

[2]) Die hier vertretene Auffassung ist die verbreitetste (Bornemann, Engel, v. Mohl); vgl. jedoch die Bedenken Hildebrands a. a. O. S. 230 ff.

[3]) Vgl. darüber Schlaraffia politica 146 ff. Besonders der Herzog von Sully war von Xenophons Kyrupädie inspiriert; vgl. Espinas, Histoire des doctrines économiques, Paris 1896, p. 128 ff.

[4]) Vgl. Rohde a. a. O. S. 204; Pöhlmann a. a. O. II, 46 ff.

[5]) Ebenda S. 208 ff.; Pöhlmann S. 53 ff.

[6]) Ebenda S. 220 ff.; Pöhlmann S. 55 ff.

des Jambulus [1]) ist jüngst Pöhlmann nachgehangen. Schon hier haben wir es mit einem Modell kommunistischer Genossenschaften zu tun, welches eine „sozialistische Organisation der Arbeit“ vorsieht. Systematische Regelung des Konsums, gleiche Arbeitspflicht für alle, Frauengemeinschaft, Kindergemeinschaft und strenge Regelung der Arbeitszeit fordert bereits der „Sonnenstaat“ des Jambulus.

Das christliche Mittelalter hat einen eigentlichen Staatsroman nicht gezeitigt. Selbst die Chiliasten haben es bei allem Ueberschwang nicht zu einer umfassenden, in sich geschlossenen Schilderung des tausendjährigen Reiches gebracht. Die ausgedehnte Literatur der „Millennarier“ setzt erst im Reformationszeitalter ein, um sich bis in unsere Gegenwart hinein ungeschwächt fortzuspinnen [2]). Die Allerweltssage von „Barlaam und Josaphat“ ist mehr Fürstenspiegel als Staatsroman. Die arabische Kultur hat freilich einen sozialphilosophischen Roman grossen Stiles, den Hai ben Yokthan des Ibn Topheil, hervorgebracht, welcher in der reichen Literatur der „lauteren Brüder“ lebhafte Nachfolge geweckt hat [3]).

Zwischen der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises eines Volkes und dem Auftauchen von Staatsromanen besteht ein psychologisch naheliegender Kausalzusammenhang. Das Erschliessen neuer Erdteile mit völlig abweichenden sozialen Institutionen der dort hausenden Menschenrassen verleiht naturgemäss der ethnologischen Phantasie neue Schwingen. Schon im Altertum ist ein Zusammenhang zwischen dem „Weltreich“ Alexanders und dem „Idealstaat“ Zenos bemerkt worden. Ebenso scheint uns zwischen der Entdeckung Amerikas und der Utopie des Thomas Morus ein tieferer, jeder feinspürigen historischen Beobachtung sich unabweislich aufdrängender Kausalnexus zu bestehen. Lässt doch Morus die erzählende Hauptperson seines Staatsromans, Rafael Hythlodaeus, an der Expedition des Amerigo Vespucci teilnehmen, woraus ja zur Genüge erhellt, in wie naher Ideenassoziation die Entdeckung Amerikas zur Konzeption der Utopie steht. Bei der Reichhaltigkeit der Literatur über Thomas Morus und seine Utopie [4]) wird man von uns weder eine Schilderung der bekannten Lebensschicksale,

---

[1]) Ebenda S. 224 ff.; Pöhlmann S. 72 ff.

[2]) Vgl. A. Sudre, Gesch. des Kommunismus etc., Berlin 1882, S. 145 ff., sowie den Nachtrag „Moderne Millennarier“, S. 447 ff.

[3]) Alfârâbis Abhandlung, Der Musterstaat (herausgegeben von Fr. Dieterici, Leyden 1895) ist kein Staatsroman.

[4]) Der Titel der ersten Auflage lautet: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1515—1516. Ueber Morus vgl. Carl Kautsky, Thomas Morus und seine Utopie, Stuttgart 1888, sowie die einschlägige Literatur über die Staatsromane. Einen zuverlässigen Text der Utopie verdanken wir Vict. Michel und Theob. Ziegler, Thomas Morus' Utopia (lateinische Literaturdenkmäler des 15. u. 16. Jahrh., herausg. von Max Hermann), 11. Heft, Berlin, Weidmann, 1895; G. Adler a. a. O. S. 151—180.

noch eine Würdigung des literarischen Charakters dieses merkwürdigen Mannes erwarten.

Dass die Utopie (gebildet von οὐ τόπος = Nusquama = Nirgendheim) des Morus nach Anlage und Absicht mehr war, als eine müssige humanistische Spielerei, geben wir Kautsky unbedenklich zu[1]). Sie ist vielmehr die bitterste, galligste Satire auf die gesellschaftlichen Zustände jenes Zeitalters im allgemeinen, sowie die englischen, die dem angehenden Grosssiegelbewahrer des Inselreiches doch am nächsten lagen, insbesondere. Die erbarmungslose Kritik, welche Morus im ersten Teil seiner Utopie an den sozialen Zuständen seines Zeitalters, besonders aber seiner Heimat geübt hat[2]), war vielleicht für die Entstehung sozialphilosophischer Ideen und sozialpolitischer Parteien entscheidender, als die positive Ausmalung der Rechtssitten und Staatsinstitutionen der Insel „Nirgendheim“. Thomas Morus' „Utopien“ bildete in Verbindung mit der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises jener Zeit den Sauerteig für den nunmehr erfolgenden Gärungsprozess der sozialphilosophischen Ideen. In Wirklichkeit wird erst mit dem Erscheinen von Thomas Morus' „Utopie“ die „soziale Frage“ aufgerollt.

Das fermentierende Element in der Utopie war indes weniger ihr positives Staatsideal, das für jeden nüchtern Denkenden neben manchem Lockenden gar vieles Anstössige und Abstossende enthält, sondern, wie schon bemerkt, ihre beissende und zersetzende Kritik des Bestehenden. Aus dieser Kritik sog der nunmehr hervorkeimende Sozialismus sein bestes Mark. Von jeher und bis auf den heutigen Tag liegt die starke Seite des Sozialismus in der Schwäche seiner Gegner.

Ueber die wirtschaftliche Einrichtung der Fabelinsel orientiert uns der folgende knappe Bericht Rafaels[3]). „Die Insel zählt vierundfünfzig ganz gleichmässig erbaute Städte; alle Anstalten und Einrichtungen, Gesetze und Gebräuche sind gleich. Jeder Stadt ist ein Minimum von zwanzigtausend Schritten Grundgeländes zugewiesen, dessen Bebauung unter einzelne Ackerbaufamilien verteilt ist; jede Familie besteht aus vierzig Männern und Frauen und zwei Sklaven. Alljährlich kehren zwanzig Ackerbauer, die zwei Jahre Ackerbau getrieben haben, in die Stadt zurück und werden durch zwanzig andere ersetzt.“

Je dreissig Familien wählen jährlich einen Vorsteher (Phylarchen) und aus der Zahl der Vorsteher wird dann in geheimer Abstimmung unter vier Kandidaten ein Fürst auf Lebenszeit erwählt, dem die übrigen Vorsteher als Beamte beigeordnet sind. Ausser dem Ackerbau hat jeder ein seinen Fähigkeiten und Neigungen entsprechendes Handwerk

---

[1]) A. a. O. S. 265 ff.; Gustav Louis, Th. Morus, Programm, Berlin 1895, S. 15.

[2]) Vgl. Dietzel, Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und des Kommunismus, a. a. O. S. 221.

[3]) Nach der Uebersetzung der „Schlaraffia politica“, S. 49.

zu erlernen, doch ist es jedem gestattet, später zu einem anderen Handwerk überzugehen (ganz so später bei Bellamy). Angehörige desselben Handwerks gruppieren sich zu einer Familie. Die Arbeitszeit ist auf sechs, die Schlafenszeit auf neun Stunden festgesetzt. Bei intensiverer Arbeitsweise nämlich ist die Kraftverschwendung eine geringere, so dass sechs Stunden für die Deckung der Lebensbedürfnisse ausreichen [1]). In Utopien gibt es natürlich keine Geld-, vielmehr nur reine Naturalwirtschaft. Was an Naturprodukten jährlich erübrigt wird, bringt man ins Ausland, wo es eingetauscht oder an Arme verschenkt wird. Die Juwelen dienen nur als Kinderspiele. Alle legen sich in ihren Freistunden auf Wissenschaften und Erfindungen (wobei man sich erinnere, dass das Buch unter dem Zeichen der Entdeckungen geschrieben ist). Verbrecher werden zu Knechten herabgewürdigt, die in Ketten gehen und die schwersten Arbeiten verrichten. Hingegen werden Einwanderer aus anderen Staaten fast so mild wie Bürger behandelt. Mädchen dürfen nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre heiraten. Die Ehe ist heilig und darf nur in besonderen Ausnahmefällen gelöst werden [2]). Ein Strafgesetzbuch gibt es nicht; über Verbrechen wird von den Richtern nur von Fall zu Fall entschieden, wie die Bewohner Utopiens denn überhaupt sehr wenige Gesetze haben, die aber jeder Bürger genau kennen muss. Staatsangelegenheiten dürfen nie in öffentlichen Verhandlungen besprochen werden; wer dies privatim tut, den trifft Todesstrafe! Der Krieg ist verpönt; sie halten ihn für etwas Tierisches und Verwerfliches. Nichts ist dort lächerlicher denn Kriegsruhm, wenn sie gleich sonstigem Ruhm nicht abhold sind, da sie ja ihren berühmten Männern Statuen setzen, um die Jugend anzueifern und aufzumuntern. Trotz alledem muss jeder Bürger wehrhaft sein, um im Falle der Not sein Vaterland verteidigen zu können. Internationale Verwicklungen fürchten sie nicht, da die Insel gegen feindlichen Ueberfall geschützt ist, wobei man bedenke, dass das Utopien des Morus England und die Hauptstadt Amarautum London ist, wie er denn überhaupt hier ein Programm der englischen auswärtigen Politik entwirft, das später von England in grossen Zügen festgehalten und befolgt worden ist.

Religion ist, wie auch der heutige Sozialismus sagt, Privatsache. Die Priester werden von jeder Sekte gewählt und sind dann gleichzeitig Lehrer und Sittenwächter; auch Frauen sind zur Priesterschaft wählbar. Hingegen ist niemand zu einem Staatsamt wählbar, der nicht an die Seele und ihre Unsterblichkeit glaubt.

---

[1]) Der Normalarbeitstag kann je nach Bedürfnis laut Volksbeschluss verkürzt oder verlängert werden.

[2]) Man sieht, das Morus trotz seines Radikalismus weit davon entfernt ist, die freie Liebe zu verkünden.

Der erste und letzte Tag eines jeden Monats sind Festtage, die in Gotteshäusern gemeinschaftlich feierlich begangen werden, wo aber jeder zu seinem Gott beten kann. Vor der Feier findet eine allgemeine Versöhnung statt, so dass man freudigen und heiteren Sinnes das Fest begehen kann.

Sozialpolitisch gesehen, ist die Utopie mehr als eine literarische Leistung ersten Ranges — sie ist eine soziale Tat! Sie ist eine in die Form der Dichtung gekleidete Anklage gegen die Schäden der damaligen Gesellschaft — eine Anklage, die an Herbheit und Bitterkeit nicht leicht zu überbieten war. Und die Wirkung blieb denn auch nicht aus. Als Dichtung hat die Utopie die Humanisten faszinirt, als Anklage das ganze Zeitalter revolutioniert.

Die Unzulänglichkeit der philosophischen Begründung des utopistischen Kommunismus besteht vornehmlich darin, dass die Kernfrage alles modernen Kommunismus, ob nämlich der auf scharfe Individualisierung gestellte vorgeschrittene Kulturmensch eine so zwangsmässige Schablonisierung, eine so kasernenartige Bevormundung und klosterhafte Monotonie, wie sie der Utopistenstaat im Gefolge hat, überhaupt noch verträgt, nicht einmal gestreift, geschweige denn beantwortet wird. Morus teilt den Grundirrtum des Humanismus, dass man einen Staat konstruieren könne wie eine mathematische Formel oder künstlich schaffen könne, wie einen Automaten. Es fehlt ihm, wie allen seinen Zeitgenossen, das geschichtliche Augenmass für das sozial Durchführbare. Morus erlag zudem jenem Grundfehler, den auch die heutigen Sozialisten nicht überwunden haben, dass er aus der „sozialen Frage" nur den ökonomischen Grundton heraushörte, ohne zugleich auf die ebenso wichtigen psychologischen Obertöne zu achten. Das Problem erschöpft sich nicht in der leiblichen Ernährung, sondern befasst auch in sich die seelische Befriedigung der Massen!

Der Epikureismus steckt Thomas Morus, wie einer erklecklichen Zahl von Humanisten seit Lorenzo Valla, in den Gliedern. Die Bewohner Utopiens haben vor Logik, Dialektik und Metaphysik die gleiche Scheu, wie die Epikureer, deren ethischen Grundlehren Morus beachtenswerte Konzessionen macht. Rafael steht in seinem krassen Individualismus vielleicht dem Hedoniker Aristipp noch näher, als dem gemässigteren Epikur[1]). Die Weltanschauung der Utopisten ist gesättigt mit utilitarisch-eudämonistischen Elementen. Die technische Nützlichkeit ist sein Leitstern. Nur in einem Punkte schillert dieser Epikureismus ins Stoische hinüber, sofern er auf der einen Seite zwar die Tugend nach echter Sokratikerart mit der Glückseligkeit identifiziert, auf der anderen aber diese Glückseligkeit selbst nur im „naturgemässen Leben" und in

[1]) Vgl. Dietzel a. a. O. S. 224.

der „Gerechtigkeit" zu finden vermag. Das entspricht aber dem ceterum censeo der Stoiker, deren Formel bekanntlich lautete: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Auch seine nachdrückliche Ermahnung, dass man bei völliger Lebensübersättigung sich freiwillig den Tod geben soll, ist echt stoisches Gedankengut.

Die Berührungspunkte mit der Stoa treten bei Morus in der praktischen Ethik schärfer hervor, als in der Sozialphilosophie. Forderten nämlich die cynisch-stoischen Moralgrundsätze die Aufhebung der Sklaverei, so folgt Morus auch darin seinem Platonischen Vorbild, dass er zur Verrichtung der schmutzigen schädigenden Arbeiten das Institut der Sklaverei beibehält. Schon damit charakterisiert sich aber die „Utopie" des Morus, an den Einsichten und ethischen Forderungen unseres Zeitalters gemessen, als Nirgendheim. Denn was für Morus Lösung war, das ist für uns gerade das Problem: die Sklaverei, anders ausgedrückt die Frage: wer bei der von Morus und anderen utopistischen Sozialisten angestrebten mechanischen Gleichheit aller die widerwärtigen und gesundheitsschädlichen Arbeiten verrichten soll?

Es darf billig wundernehmen, dass nach dem rauschenden Erfolg und der zwingenden Wirkung dieser ersten Utopie ein ganzes Jahrhundert verstreicht, bevor sie nennenswerte Nachahmung findet. Uebergehen wir nämlich die seichte Schrift Donis[1]), sowie das flache Machwerk des Francesco Patritico[2]), so kommt erst Rabelais' „Orden vom freien Willen" und die „civitas solis" (Frankfurt 1620) des kalabresischen Dominikanermönchs Thomas Campanella in Betracht. Rabelais' „Thelemiten", welchen Orden Gargandua stiftet, erheben das Prinzip der Hedonik zum Staatsprinzip. Der „Orden vom freien Willen" stellt ein Eldorado der Lust dar. Schrankenlose Ungebundenheit des Genusses, wilde Gier nach Befriedigung wollüstigen Kitzels, ausschweifender Sinnenrausch und grenzenlose Bejahung des Lebenswillens sind die Hauptzüge dieser „anarchistischen Utopie" (Adler). Der „Sonnenstaat" Campanellas, über dessen Grundtext wir jetzt Zuverlässiges wissen[3]), bildete ursprünglich einen Anhang zu Campanellas politischen Schriften. Ragt nun auch Campanella (geb. 1568, gest. 1639) ziemlich tief in die neuere Philosophie hinein, so stellt er doch in seinem Lebenslauf wie in seinen Charakterzügen den vollendeten Typus einer Renaissancenatur dar. Kühn bis zur Wildheit, phantastisch bis zur Narrheit, energisch bis zur titanenhaften Märtyrergrösse, zieht dieser wunderbare Kalabresermönch in sich die Summe des mit ihm ab-

---

[1]) I mondi celesti, terrestri e infernali degli accademici Pellegrini (1552).

[2]) La città felice (Venedig 1553). Ueber diese Staatsromane s. Thonissen, lib. cit. I, 247; Mohl a. a. O. I, 184; Kleinwächter a. a. O. 48.

[3]) Vgl. La città del sole secondo la redazione originale, appendice zu Benedetto Croce, Intorno al communismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.

schliessenden Zeitalters. Liefert seine Philosophie im allgemeinen ein getreues Spiegelbild jener gedanklichen Unrast, welche das charakteristische Merkzeichen der gesamten Renaissancephilosophie bildet, so ist seine „città del sole“ gleichsam der verkürzte Ausdruck jener verschwommenen sozialphilosophischen Bestrebungen, welche das gesamte 16. Jahrhundert durchzittern und noch tief in das 17. hineinwirken. Und jene doppelte sozialphilosophische Buchführung, welche uns bereits in dem „Staat“ und den „Gesetzen“ Platons entgegentrat, begegnet uns auch in der Sozialphilosophie Campanellas: neben der civitas solis vel de reipublicae idea, welche Platons „Staat“ entspricht, verfasst er noch ein Werk „über die spanische Monarchie“ (Monarchia Hispanica), welches der augenblicklichen politischen und sozialen Konstellation Europas angepasst ist, wie „Die Gesetze“ der des Perikleischen Athen. Die Literatur über den „Sonnenstaat“ ist auch qualitativ eine so reiche — es sei hier nur an Amabile, Sigwart und Croce erinnert[1]) — dass wir uns füglich kurz fassen können. Die wirtschaftliche Einrichtung des „Sonnenstaates“ geben wir hier nach der knappen Zusammenfassung der „Schlaraffia politica“[2]).

„Die Regierung des Sonnenstaates ist einem Priesterfürsten anvertraut, der Hoh oder auch Sol genannt, oder mit ⊙ bezeichnet wird. In ihm ruht alle Gewalt; unter ihm aber stehen drei weltliche Herrscher oder Beamte: Pon, Sin, Mor (von Potestas, Sapientia, Amor = Macht, Weisheit und Liebe) für Krieg, für Wissenschaft und für alles, was Erzeugung und Ernährung betrifft; alle vier können nur freiwillig zurücktreten, wenn sie selbst einen tüchtigeren bezeichnen. Pon, Sin und Mor sind sozusagen die ersten modernen Fachminister, von denen wir in der Geschichte der Staatswissenschaften hören.“

In der Schilderung der freien Liebe, welche im Sonnenstaate herrscht, lässt der von südlicher Sinnlichkeit durchglühte Mönch seiner erhitzten Phantasie die Zügel ebenso schiessen wie Rabelais. Und doch ist bei aller Lockerung der sexuellen Verhältnisse die Kindererzeugung im Sonnenstaate nicht Privatsache, sondern eminente Staatsangelegenheit. Im Staate selbst herrscht die Wissenschaft, und nur diese. Campanella ahnt das Aufdämmern der Nationalökonomie als Wissenschaft, indem er einer solchen die Aufgabe zuweist, die Kinderproduktion nach statistischen Erhebungen und Erwägungen zu regeln. Das Individuum gilt eben nichts, die Gattung ist alles. Mit Platon fordert Campanella jene staatlich beaufsichtigte Züchtung einer vornehmen Menschenrasse, wie sie dem „Uebermenschen“ Nietzsche als pium desiderium vorschwebt.

[1]) Eine Uebersicht über die betreffende Literatur bei Benedetto Croce, lib. cit. p. 3; dazu H. Dietzels Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und des Kommunismus, Vierteljahrsschrift für Staats- und Volkswirtschaft, Bd. V, 1896.

[2]) S. 77 f.

Die Züchtung einer Edelrasse soll eben nach Campanella nicht das neidenswerte Privilegium von Pferden und Hunden bleiben. Fügt man bei konsequenter Durchführung dieses Eigentums- und Familienkommunismus dem zugebilligten gleichen Genussrecht als unabweisliches Komplement die gleiche Arbeitspflicht hinzu, dann genügen, in einem tropisch-üppigen Klima zumal, wie es im „Sonnenstaat“ herrscht, vier tägliche Arbeitsstunden vollauf, um selbst jenes reiche Mass von Gütern zu erzeugen, welches der verwöhnte Geschmack der Solarier fordert.

Von jener Mässigkeit, welche Morus an seinen Utopisten rühmte, will der sinnenfrohe, genussfreudige Kalabrese nichts wissen. Die Solarier treiben im Gegenteil, wie der „Orden vom freien Willen“, schwelgerischen Luxus. Sind auch die Wohn-, Schlaf- und Arbeitsstätten gemeinsam, so sind es doch lauter Paläste, welche die Solarier bergen. Die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, deren Speisezettel nicht von Köchen, sondern von Aerzten nach hygienischen Grundsätzen zusammengestellt werden, erhalten ihre bacchantische Würze durch heiteres Geplauder, Gesang und Musik. An jedem Vollmond werden Volksversammlungen abgehalten, in denen die Wünsche und Beschwerden des Volkes vorgebracht werden. Vor Gericht herrscht Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Verfahrens.

Trotz aller demokratischen Institutionen und nivellierenden Tendenzen des „Sonnenstaates“, welche dem Gleichheitsfanatismus sogar den Unterschied der Geschlechter zum Opfer bringen, blickt der unzertrennliche Busenfreund des Kommunismus, der Despotismus, seinem getreuen „alter ego“ mit faunischem Lächeln über die Schulter. Denn an der Spitze dieses kommunistischen „Sonnenstaates“ steht doch wieder in absolutistischer Selbstherrlichkeit der Grossmetaphysikus, der Weltkaiser, der Papst! So modern also auch einzelne sozialistische Gedanken des „Sonnenstaates“, dessen Ideengänge Campanella im dritten Teil seiner „Philosophia realis“ mit aller Energie verficht, sich ausnehmen, wie beispielsweise die Forderung der Gleichheit aller, der Arbeit aller, des Normalarbeitstages u. s. w., so klingt doch sein Traum einer Universalmonarchie des Papstes, die er namentlich in seiner „spanischen Monarchie“ postuliert, sozialphilosophisch so rückständig, dass man in diesem Postulat nur den Zoll zu erblicken vermag, den er seinem Stande wie seinem Zeitalter entrichtet hat.

Nachdem wir in Morus und Campanella die zwei wichtigen Typen des Staatsromans vorgeführt haben, können wir uns über die nunmehr folgenden umso kürzer fassen[1]). Die „Nova Atlantis“ des englischen

[1]) Ueber die Utopien des schwäbischen Pfarrers Johann Valentin Andreae, der ein Gegenstück zum „Sonnenstaat“ Campanellas schuf, vgl. Schlaraffia politica, S. 88 ff. Ueber den Jesuitenstaat in Paraguay, welcher die Ideen Campanellas in die Wirklichkeit umgesetzt hat, vgl. ebenda S. 103 ff. und Adler a. a. O. S. 188 ff.

Lordkanzlers[1]) Franz Bacon ist leider Fragment geblieben. Wie Morus, sein einstmaliger Amtsvorgänger, in seiner „Utopie" an den Platonischen „Staat" angeknüpft hat, so Bacon in seiner „Nova Atlantis" an den Platonschen Atlantisstaat. Ob ihm dabei der verführerische Gedanke vorgeschwebt hat, dem Atlantisstaat Platons eine „Nova Atlantis" ebenso an die Seite zu stellen, wie er dem „Organon" des Aristoteles ein „Novum Organon" entgegengesetzt hat, steht dahin. Für die gegenwärtig in der Literatur umherspukende Shakespeare-Bacon-Frage dürfte es nicht ohne Belang sein, dass Shakespeare die von Bacon begünstigten utopistischen Phantasien in der ersten Szene des zweiten Aktes seines „Sturm" weidlich durchhechelt. Im übrigen steht Bacons Utopie im Zeitalter Shakespeares nicht vereinzelt da. So schrieb im Jahre 1611 Heywood „The golden age" und John Barcley seine „Argenis" (erschienen kurz vor dem im Jahre 1611 erfolgten Tode Barcleys).

Trotz der Winzigkeit ihres Umfanges verrät die „Nova Atlantis" die Klaue des Löwen. Es ist der Rausch der technischen Erfindungen, der hier die lustigsten Kapriolen schlägt. Getreu seiner echt utilitarischen Begründung der Wissenschaft, nach welcher Machtbereich und Wissensbereich des Menschen zusammenfallen[2]), fabelt er von einem „Schatzhause der Wissenschaften", welches alle sozialen Probleme mit spielender Leichtigkeit löst. Wenn man will, kann man aus seinen überschwenglichen Schilderungen, die einer von den Schlag auf Schlag folgenden Erfindungen und Entdeckungen seines Zeitalters trunken gemachten Phantasie entsprudeln, unsere chemischen Laboratorien und physikalischen Institute ungezwungen herauslesen. In der „Nova Atlantis" gibt es Anstalten, welche die Beschaffenheit des Blutes mikroskopisch untersuchen und Experimente aller Art methodisch betreiben.

Die Geschichte der Sevaramben von Vairasse (1677) ist ein spannender Roman voll glücklicher Einfälle und graziöser Wendungen, aber ohne jeden philosophischen Gehalt. Zwar finden sich einzelne volkswirtschaftliche Ideen in die Schilderung der Reiseerlebnisse hineingewoben; aber zu einer ernsteren Erfassung der sozialen Probleme wird nicht einmal ein Anlauf genommen[3]). Der Verfasser der „Oceana" (1656), Jakob Harrington, leidet an dem entgegengesetzten Fehler des Autors der „Geschichte der Sevaramben". Ueberwiegt hier das romanhaft Phantastische, so dort das pedantisch Lehrhafte. Man sieht auch hier nicht recht ab, warum man die „Oceana" unter die Staats-

[1]) The works of Lord Bacon, London 1879, II, p. 725—739, mit einem Vorwort von Rawley. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden, Berlin 1890.

[2]) Tantum enim potest, quantum scit, heisst es in seiner ersten Schrift (Cogitata et visa).

[3]) Einen hübschen Auszug aus der Geschichte Sevarambiens bietet der Verfasser der „Schlaraffia politica", S. 185 ff.

romane und nicht vielmehr unter die rein staatswissenschaftlichen Werke eingereiht hat. Eine erdrückende Fülle von historischem Material und ein peinlich berührendes Bestreben, de omnibus rebus et quibusdam aliis weitschweifig zu handeln, lassen den Leser häufig genug vergessen, dass man es von Hause aus mit einem Roman zu tun hat. Interessant sind sozialphilosophische Einzelheiten der „Oceana". Die repräsentative Demokratie hat hier ihren beredtesten Ausdruck gefunden. Wertvoll ist der Vorschlag eines Vermögensmaximums, den Harrington ernstlich durchführt. Mehr als fünfzigtausend Franken Jahresrente soll niemand aus Grundbesitz beziehen dürfen. „Gleichgewicht des Besitzes und Wechsel der Gewalten" — das sind schliesslich die Grundsteine seiner Staatslehre[1]). Seine Ausführungen, die gar kein sozialistisches Gepräge an sich tragen, sind im übrigen von so lederner Nüchternheit und dabei so verzweifelt phantasielos, dass man die pikanten Beigaben des „Staatsromans" schmerzlich vermisst. Die Geschichte der „Sevaramben" fand eine umso grössere Verbreitung, als sie frischer und belustigender ist. Bei den „Sevaramben" herrscht die Aristokratie des Talents unter radikaler Beseitigung aller Geburtsvorrechte. Drollig ist bei ihnen die Einrichtung, dass nicht der Mann das Mädchen kürt, sondern umgekehrt an den dazu bestimmten Verehelichungsfesten die Mädchen den Männern Heiratsanträge machen; allerdings haben die letzteren noch das Einwilligungsrecht. Verwachsene Frauen werden verbannt. Einen methodischen Vorzug hat die Geschichte der „Sevaramben" selbst vor Campanellas „Sonnenstaat" insofern, als dort die Organisation der Arbeit, für welche der geniale Mönch nur wenig Verständnis besass, ziemlich scharf ausgeprägt erscheint. Vairasse fordert, genau so wie unsere vorgeschrittenen Sozialisten, einen achtstündigen Arbeitstag: acht Stunden zu Schmaus und Vergnügen, acht Stunden für Studium, acht Stunden zur Ruhe. Füge ich noch hinzu, dass Vairasse ein warmes Herz für die Leiden des Proletariats besass, was im Zeitalter eines Ludwig XIV. nicht wenig sagen will, dann haben wir die charakteristischen Gedanken dieses Staatsromans erschöpft.

Dem Roman Morellys „vom Schiffbruch der schwimmenden Inseln" — „Basialiade" — fehlt Eigenart und glückliche schriftstellerische Farbengebung. Das Auszeichnende dieses Staatsromans liegt in seiner bitteren Gegenüberstellung von arm und reich. Diese Zuspitzung der „sozialen Frage" ist bei Morelly, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schrieb, naturgemäss neu. Die Utopisten der früheren Jahrhunderte konnten den Gegensatz von Reichtum und Armut schon deshalb nicht so scharf hervorkehren, weil es im Mittelalter, wie keine Grossstädte, so auch keinen Kapitalreichtum in grösserem Umfange gab. Die Geschichte des

[1]) Schlaraffia politica, S. 130.

Reichtums zeigt vielmehr, wie jung im Verhältnis die Kolossalvermögen sind. Bei den Medicis und Fuggers tauchen erst hervorragende Kapitalreichtümer auf[1]). Erst Morelly, der bereits unter den Einwirkungen des von Colbert begünstigten Merkantilsystems schrieb, war in der Lage, auf die immer mehr sich erweiternde Kluft von Kapitalismus und Proletariat hinzuweisen[2]). Das Mittelalter, das fast nur Natural-, keine Geldwirtschaft in grösserem Umfange kannte, hatte auch recht eigentlich kein Proletariat. Das Kapital konnte sich wegen der mangelhaften Verkehrsverhältnisse meist nur lokal betätigen, blieb also in enge Grenzen gebannt. Erst die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Indien haben den Welthandel zum bestimmenden Faktor unseres Kulturkreises erhoben.

Indem wir uns nun unter Uebergehung einer Reihe teils ganz wertloser, teils höchst geringwertiger Abklatsche von Staatsromanen — wie „die Entdeckung der Südsee“ von Rétif de la Bretonne, des anonymen „Staat von Felicien“ u. a. — dem letzten grösseren und ernstzunehmenden Utopisten, nämlich dem Kommunisten Etienne Cabet zuwenden, finden wir eine völlig veränderte Situation vor. Der Kampf des dritten Standes gegen Despotie, Adelsherrschaft, Zunftwesen und Beamtenhierarchie war in der grossen französischen Revolution geschlagen und zu Gunsten des Volkes entschieden. Das Ideal der politischen Freiheit war im westlichen Europa erreicht. Wir treten nunmehr in eine neue Phase des sozialen Kampfes ein. Die Parole des Kampfes hat nach dem Sieg des Tiers-Etat gewechselt; sie heisst nicht mehr politische Freiheit, sondern ökonomische Gleichheit. Auch ist es nicht mehr der dritte Stand, welcher kämpft, sondern im Gegenteil: er wird bekämpft, und zwar von dem aus seinem Schosse geborenen und in der Geschichte zum ersten Male als eigene Partei sich fühlenden und konstituierenden vierten Stand. Es beginnt mit einem Worte: der Kampf der Arbeit gegen das Kapital.

Diese neue Phase hat nun wieder ihren eigenen Staatsroman in Cabets Voyage en Icarie (1842)[3]) und zuletzt in Bellamys „Rückblick aus dem Jahre 2000“ geschaffen. Die in diesen beiden Utopien befolgte Taktik ist mit feinem Verständnis dem wirklichen Gange der Geschichte abgelauscht. Wie wurden denn die Jahrhunderte andauernden tiefen Gegensätze zwischen Adel und Bürgertum, d. h. zwischen

---

[1]) Vgl. Rich. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1896, Bd. II, ebenda. W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1902, I, 61. „Der moderne Erwerbsgeist war dem Mittelalter fremd,“ heisst es bei Knapp. Bis ins 16. Jahrhundert hinein gab es keine Grossstädte, Franz Oppenheimer, Grossgrundeigentum, S. 354.

[2]) Morellys Code de nature (1655) wird in der 33. Vorlesung behandelt.

[3]) Die reiche Literatur über Cabet bei J. Stammhammer, Bibliographie des Sozialismus, Jena 1893, S. 43 f., 278.

Herrschern und Beherrschten, vermittels der Revolution der letzten Jahrhunderte ausgeglichen und abgeschliffen? Doch nicht etwa so, dass man den Adel und an dessen Spitze die Fürsten aller politischen Rechte beraubte und sie zur beherrschten Klasse herabdrückte, sondern vielmehr so, dass man allen Bürgern die gleichen politischen Rechte verlieh, die früher ein Privileg der durch Geburt Bevorzugten waren. Da man also den ehemals bevorrechteten Klassen recht eigentlich nichts genommen, sondern den einstmals beherrschten Klassen nur die gleichen Rechte übertragen hat, die jene längst besassen, so hat sich der soziale Friede auf die Dauer leidlich hergestellt.

Und nun werfen die modernen Utopisten die Frage auf: Wie wäre es, wenn man die heute bestehende, unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen Kapital und Arbeit auf die gleiche Weise ausfüllen würde, wie im letzten Jahrhundert den Gegensatz von Adel und Bürgertum? Nicht dadurch, dass man den Besitzenden ihren Reichtum nimmt, und ihn unter die Armen verteilt: denn das ginge aus zweifachem Grunde nicht gut an. Erstens wäre es eine unerhörte Vergewaltigung, wollte man wohlerworbene Rechte nach Art organisierter Freischärler mit Füssen treten, sodann wäre es ganz unnütz, denn wenn gar heute aller Reichtum verteilt würde, käme auf den einzelnen so blutwenig, dass alle Menschen doch Proletarier blieben. (In Preussen etwa 600 Mk. Einkommen auf den Kopf pro Jahr.)

Von einer allgemeinen Aufteilung also mag vielleicht in politischen Räuberbanden, d. h. in wahnwitzigen anarchistischen Konventikeln die Rede sein, nicht aber unter ernstdenkenden, wissenschaftlich gebildeten Köpfen. Der moderne Utopist von der Farbe eines Cabet und Bellamy weist den Ausweg einer allgemeinen Güterverteilung weit von sich. Sein Zukunftstraum gipfelt vielmehr in dem Gedanken: Nicht die Besitzenden sollen durch eine Revolution zu Bettlern gemacht werden, sondern umgekehrt die Bettler zu Besitzenden. So wenig man im letzten Jahrhundert den oberen Ständen die politischen Rechte aberkannt, vielmehr nur den anderen Bürgern die gleichen Rechte zuerkannt hat, so wenig sollen jetzt die Besitzenden entkapitalisiert, sondern umgekehrt alle Proletarier zu Besitzenden gemacht werden. Woher aber diesen enormen Reichtum nehmen, um allen Staatsbürgern einen gleich grossen Anteil an den Gütern der Nation zu gewähren, um sie alle in üppiger Behaglichkeit leben zu lassen und in Zukunft ökonomisch ebenso gleichzustellen, wie sie es politisch schon heute sind? Hier steckt eben die Utopie!

Das Zauberwort, das uns die Schatzkammer des ungezählten nationalen Milliardenreichtums öffnen soll, heisst: Assoziativproduktion. Wie man früher in abergläubischen Zeiten Lebenselixiere fabrizierte, die gleichsam den Tod töten sollten, wie die Alchimisten herumexperi-

mentierten, um den Stein der Weisen zu entdecken, der ihnen alle Geheimnisse offenbaren sollte, so werden jetzt allerhand soziale Elixiere gebraut, um das Elend und die Not aus der Welt zu schaffen. Den sozialen Stein der Weisen glaubt man im 19. Jahrhundert in der Assoziativproduktion gefunden zu haben.

Wissenschaftlich gesehen ist der Wert der Staatsromane ein recht winziger; denn sie alle, am wenigsten Cabet, begehen den grossen methodischen Fehler, dass sie anzugeben verabsäumen, wie denn eigentlich der Uebergang von der gegenwärtigen individualistischen Gesellschaft in den künftigen, auf Assoziativproduktion gestellten sozialen Staat vor sich gehen solle. Durch eine Weltrevolution doch wohl nicht, denn eine solche würde zweifelsohne unsere Errungenschaften in Kunst, Literatur und Wissenschaften in ihren Trümmern begraben. Bellamys Dr. West verschläft die 113 Jahre des Uebergangs, auf die es uns gerade ankommt, im Starrkrampf. Nun, auch dieses Auskunftsmittel dürfte — generalisiert — nicht verfangen. Ganz unblutig durch Volksbeschluss dürfte sich der Uebergang von der individualistischen zur sozialistischen Produktionsweise doch auch nicht vollziehen, denn die menschliche Natur ändert sich nicht über Nacht. Natura non facit saltus, ne homo quidem. Man übersieht die psychologische und ethnologische Seite der Frage. Der heutige Mensch ist im Kampf ums Dasein, den ihm die individualistische Produktionsweise auferlegte, das geworden, was er ist. In dieser Schule des wirtschaftlichen Egoismus ist er nun einmal gross geworden, und über Nacht wird kein Parlamentsbeschluss aus ihm einen Altruisten machen können. Wenn die Kommunisten behaupten, dass der heutige Mensch in seiner anarchischen Produktionsweise ein Raubtier sei, dann sollen sie aber auch bedenken, dass man aus einem Raubtier über Nacht schlechterdings keinen Edelmenschen machen kann. Durch überstürztes Revolutionieren, durch vorzeitigen Zwang zum Altruismus würde man sicherlich nur den entgegengesetzten Effekt erzielen; man würde das heutige Niveau der Sittlichkeit, das sich, wie unsere gemeinnützigen Institutionen beweisen, im Wandlungsprozess vom Egoismus zu dem aus jenem naturgemäss hervorgehenden Altruismus befindet, vielleicht um Jahrhunderte zurückwerfen. Es ist ein gefährliches Spiel, den Löwen „Volk" zu reizen. Alle Gewaltsamkeit könnte zum Zusammensturz des schon Erreichten in der Kultur führen. Soll damit gesagt sein, dass der Mensch überhaupt nicht soziabel, d. h. eines durchgreifenden Altruismus fähig ist? Gewiss nicht. Der Mensch ist zu allem fähig, auch zum reinen Altruismus, aber nur durch Gewöhnung, Uebung und Erziehung. Alles das erfordert aber Zeit. Man kann den heutigen Menschen nicht plötzlich zum Altruisten umstempeln; aber man kann ihm denselben einerziehen, ihn allmählich hineinwachsen lassen. Bei der Variabilität der Gattungsmerkmale, die

Darwin einmal und für immer erwiesen hat, ist ein durch soziale Gesetzgebung hervorzurufendes Umbiegen der Menschennatur, ein künstliches staatliches Züchtungssystem altruistischer Gefühle keineswegs undenkbar oder aussichtslos. Nur braucht diese Erziehungsweise Jahrhunderte.

Damit kommen wir zur sozialphilosophischen Bedeutung der Staatsromane. Sie ist eine sozialpädagogische. Sollen wir nämlich in einen sozialen, auf Altruismus aufgebauten Gesellschaftszustand hineinwachsen, dann ist es dringend geboten, dass wir uns allmählich in einen solchen gedanklich hineinleben, damit er das für unser heutiges Empfinden Befremdliche und Abstossende mehr und mehr verliert. Eine Handhabe dazu bieten uns aber die Staatsromane, die ein solches ideales Staatswesen mit dichterischer Einbildungskraft konstruieren und in glühender Sprache und berückender Darstellung seine Vorteile schildern. Und wenn wir auch bei der Lektüre dieser Romane uns ständig zurufen müssen: das alles ist ja nur ein dichterischer Traum, der sich nie verwirklichen wird; sei's drum! Die mächtige Wirkung geht doch nicht ganz verloren. Auch die Erwachsenen brauchen ihren Robinson Crusoe; auch sie werden mit Illusionen gepäppelt und grossgezogen, sonst verlöre das Leben allen Reiz. Die Utopien sind also nichts weiter als politisch-soziale Robinsonaden für Erwachsene[1]).

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Die werdende Nationalökonomie und der aufkeimende Sozialismus.

Die Staatsromane bilden die Sturm- und Drangperiode einer beginnenden Wissenschaft und stellen die Geburtswehen der werdenden Nationalökonomie dar.

Man begegnet häufig der Auffassung, Adam Smith sei der Vater der Nationalökonomie, das Jahr 1776, wo sein Hauptwerk erschien, sei das Geburtsjahr und das epochemachende Werk selbst „Wealth of Nations", der Geburtsschein der Nationalökonomie. Wird das nun dahin gedeutet, dass Adam Smith diese Wissenschaft überhaupt erst geschaffen habe, so ist dies eine ganz unhistorische Auffassung[2]). Man übersieht dabei, dass doch im Grunde jeder Vater auch wieder einen Vater gehabt haben muss, dass der philosophische Grundsatz: „ex nihilo

---

[1]) Hierher gehören namentlich die beiden Staatsromane Hertzkas „Freiland" und „Entrückt in die Zukunft", Berlin 1895.

[2]) Das Richtige trifft hier E. Leser, Handwörterb. der Staatswissensch. Bd. V, S. 683, bes. auch über das Verhältnis Smiths zu seinen Vorgängern.

nihil fit" auch für die Entstehung von neuen Wissenschaften gilt. Der Italiener Botero z. B. war ihm längst vorangegangen. Eine „generatio aequivoca seu spontanea" gibt es eben auch für die Wissenschaften nicht. Wie alles in der Welt Erzeugnis eines langsam sich summierenden Entwicklungsprozesses ist, so hat auch jede entstehende Wissenschaft ihren Entwicklungsgang hinter sich, bevor sie sich aus dem embryonischen Zustand des mählichen Werdens zur Stufe des fertigen Daseins herausarbeitet.

So ist denn auch die Nationalökonomie nicht etwa von Adam Smith „entdeckt" bezw. „erfunden" worden, vielmehr hat er nur den schon vorhandenen, aber unfertigen, unausgereiften Keimen zum Leben und Dasein verholfen [1]). Und da wir nun einmal das Bild des Lebensprozesses für die Genesis von Wissenschaften gebraucht haben, so können wir es noch durch den Zusatz ergänzen, dass Adam Smith im günstigsten Falle der Geburtshelfer der Nationalökonomie ist [2]), sofern er diese werdende Wissenschaft aus ihrem embryonischen Zustande vermittels der von ihm bevorzugten philosophisch-historischen Methode zu fertigem, lebenskräftigem Dasein erhoben hat.

Der Anlass zur Entstehung dieser neuen Wissenschaft war durch die gegen das Mittelalter wesentlich veränderten sozialen, ökonomischen und staatlichen Lebensbedingungen gegeben. Die grösseren, kompakteren Staatsgebilde, wie sie sich aus dem mittelalterlichen Feudalsystem allmählich herauskristallisiert haben, machten neue Finanzmethoden zum dringenden Bedürfnis, umsomehr, als seit der Verwertung des Pulvers zu Kriegszwecken auch die Kriege eine völlig andere Gestalt gewonnen hatten [3]). Wie nun praktische Bedürfnisse immer wieder neue Wissenschaften zu ihrer Befriedigung aus sich herauszutreiben pflegen, so auch hier. Aus der stationären Finanznot, in welche die Machthaber seit dem 16. Jahrhundert teils durch die kostspielige Kriegsführung, teils durch wahnsinnige Vergeudung vielfach geraten waren, erwuchs allmählich eine Finanzwissenschaft, d. h. denkende Köpfe planten neue Methoden, wie man der herrschenden Geldnot am besten steuern könne. Die Oeko-

---

[1]) Vgl. das massvolle Urteil Roschers, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 593 (gegen Buckle und J. B. Say).

[2]) Man denke hierbei an die „Mäeutik" des Sokrates. Den Uebergang der Nationalökonomie zur neuen Zeit s. bei Aug. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 135 ff.

[3]) Ueber die hier vertretene Auffassung, nach welcher wesentlich wirtschaftsgeschichtliche Momente bei der Umformung des modernen Staatsbegriffs massgebend waren, vgl. Eisenhart, Geschichte der Nationalökonomik; O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht; G. Schmoller, Das brandenburg-preussische Innungswesen von 1646—1806, Bd. I, 1888; Rud. Eberstadt, Der Ursprung des Zunftwesens, Leipzig 1900; Das franz. Gewerberecht, 1899; v. Below, Ursprung der Stadtgemeinde, 1889; Ders., Histor. Zeitschr. Bd. 58; Oncken, Gesch. der Nationalökonomie I, 135 ff.; Richard Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, 2 Bde, Jena 1896; J. K. Ingram, Gesch. der d. Volkswirtschaftslehre, deutsch von Roschlau, 1890, S. 49 ff.; W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1902, I, 228 ff.; Fr. Oppenheimer, Grossgrundeigentum etc. S. 445.

nomik des Aristoteles, die das ganze Mittelalter beherrschte, reichte jetzt nicht mehr aus. Der Patrimonialstaat des Mittelalters weicht auf der ganzen Linie der absoluten Monarchie und bereitet so dem modernen Staat die Wege. Es war daher wohl kaum blosser Zufall, dass die zwei ersten Staatsromane, die „Utopia“ und die „Nova Atlantis“, Staatsmänner ersten Ranges zu Verfassern hatten, nämlich die beiden englischen Kanzler Thomas Morus und Franz Bacon. Das allenthalben hervortretende Bedürfnis nach neuen Steuerquellen könnte diese dichtenden Politiker sehr wohl dazu angespornt haben, ein Staatssystem spielerisch zu konstruieren, in welchem der ewigen Geldnot der Machthaber dadurch ein entscheidendes Ende bereitet werden soll, dass überhaupt kein Geld mehr existierte [1]). Und so sind wir denn sehr geneigt, in den Staatsromanen den ersten Ansatz, gleichsam die Vorboten einer beginnenden neuen Wissenschaft der Staatsverwaltung zu erblicken, allerdings mit der Einschränkung, dass diese selbst, ungeachtet einzelner empirischer Blicke und Beobachtungen, noch keine Wissenschaft sind, wohl aber auf eine solche vorbereiten.

Und so finden wir denn schon das 17. Jahrhundert praktisch mitten in einem nationalökonomischen System, bevor sich der Theoretiker fand, der die jenes System beherrschenden Anschauungen in eine festere wissenschaftliche Gliederung und einen geschlossenen Zusammenhang zu bringen die Eignung besass [2]). Cromwell in England und der Minister Colbert in Frankreich vertreten gleicherweise praktisch das sogenannte Merkantilsystem — so genannt, weil nach der jenem System zu Grunde liegenden Anschauung der Handel die vornehmste Quelle, und das Geld, bezw. Edelmetall, als der Lebensnerv des Handels, die oberste Form des Reichtums ist. Auf die kürzeste Formel gebracht, beruht das Merkantilsystem auf der Gleichung Reichtum = Geld = Edelmetalle [3]). Der Uebergang von der Natural- zur Geldwirtschaft hat sich bereits vollzogen. Die Orts- und Landeszölle machen allmählich den Aussenzöllen Platz, wobei für den Inlandsmarkt Verkehrsfreiheit gefordert, für den Aussenhandel Zollschranken errichtet werden. Diese von Colbert in ein System gefasste Zollpolitik wird für ganz Europa zum Modell. Das einzige Mittel zur Einheimsung des Edelmetalls, das damals als alleinige Form des Geldes galt, bestand nach dem Merkantilsystem in der möglichst grossen Ausfuhr und möglichst geringen Einfuhr gewerblicher Erzeugnisse. Gegen die von aussen importierten Waren

[1]) Es sei daran erinnert, dass auch Colbert, Turgot, Gournay, Necker, die grossen Vertreter der werdenden Nationalökonomie, zugleich Staatsmänner waren.

[2]) Vgl. Hasbach, Die philosoph. Grundlagen der von Quesnay und Smith begründeten politischen Oekonomie, Leipzig 1891; Aug. Oncken, Gesch. d. Nationalökon. I, 159 ff.

[3]) Freilich findet sich diese Gleichung selbst bei den führenden Merkantilisten nirgends.

sind demnach Schutzzölle zu errichten, um die heimische Industrie zu fördern; für die ins Ausland zu exportierenden Waren seien Ausfuhrprämien zu bewilligen, um die heimische Industrie auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig zu machen. Der Ueberschuss der Ausfuhr gegen die Einfuhr, das Plus an Edelmetallen, das ins Land kommt, ist nach dem Merkantilsystem der Reingewinn, und dieser wieder stellt den vorwiegenden Teil des Nationalreichtums dar [1]).

Durch das Merkantilsystem war an die Stelle der im Mittelalter vorherrschend gewesenen Naturalwirtschaft eine ausgesprochene Kapitalwirtschaft getreten. Begünstigt wurde diese Geldwirtschaft durch die Regierungen, die für ihre stehenden Heere, und durch die verschwenderischen Regenten, die für ihre Mätressenwirtschaft Geld brauchten. Manufakturen und Fabriken, Handel und Industrie werden namentlich in Frankreich in einseitiger Weise auf Kosten der Landwirtschaft protegiert. Das werdende Nationalitätsprinzip erhält durchweg einen zollpolitischen Untergrund. Mag Colbert selbst die Schutzzölle nur als Krücken angesehen haben, vermittels deren die Gewerbe gehen lernen sollten, so wird man gleichwohl nicht umhin können, in ihm den hervorragendsten Theoretiker des Merkantilsystems zu erblicken. Die frühesten theoretischen Verfechter desselben sind Montchrétien de Watteville in seinem Traité de l'économie politique 1615 (der die neue Wissenschaft zuerst auf den Namen économie politique getauft hat), und der Engländer Thomas Mun, Englands treasure by foreign trade, opus posth., 1664. Hierher gehört auch Sir Josiah Child, New Discourse of Trade, 1668. Beide schrieben im Dienste der ostindischen Handelsgesellschaft [2]). Den Hauptgedanken des Merkantilsystems mit seiner eigenen Handelsbilanztheorie hat wohl zuerst der Italiener Serra im Breve Trattato vom Jahre 1613 ausgesprochen.

Die auch für den Laien augenfälligen Mängel des extremen Merkantilsystems sollten sich in England sehr bald fühlbar machen. Durch die Bevorzugung der Industrie auf Kosten der Landwirtschaft war viel Landvolk brotlos geworden und dieses musste sich der Industrie zuwenden. Der Pflug wurde mit der Maschine vertauscht: ein sozialer Vorgang von welthistorischer Bedeutung. Es entsteht nämlich in not-

---

[1]) Ueber die holländischen Merkantilisten s. die Monographie von Lasperyes, 1863; E. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 227 ff. Ueber die Entwicklung der Zölle s. Ad. Wagner, Bluntschli u. Braters Staatswörterbuch s. v. Zölle, XI, 344 f.; für die parallele Entwicklung in Preussen s. G. Schmoller, Wirtschaftspolitik Friedrichs des Grossen, Jahrb. für Gesetzgebung etc., 1884, S. 16 f.

[2]) Ueber die Vorläufer des Merkantilsystems s. Roscher, Gesch. der älteren englischen Volkswirtschaftslehre, S. 44 ff.; Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 227; Ingram, Gesch. der Volkswirtschaftslehre (deutsch von Roschlau), S. 52 ff.; Espinas, Histoire des doctrines économiques, p. 145 ff.; Cossa, Introd. allo Studio dell' econ. polit., 1892; W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 1902; Aug. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 147 ff.; E. Leser, Merkantilsystem, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. IV, S. 1168.

wendiger Folge zuerst ein über das ganze Land sich ausbreitendes städtisches Proletariat. Solange freilich die Manufakturen durch eine künstliche Begünstigung blühten, hatten die Industriearbeiter ein auskömmliches Dasein und zogen dadurch immer mehr Landvolk heran, so dass die Städte immer bedrohlicher anschwollen und die Landwirtschaft infolge dieser Entvölkerung immer mehr versumpfte. Als jedoch dieses künstliche Merkantilsystem mit seinen Schutzzöllen, Prämien, Privilegien, Reglementen etc. kläglich zusammenbrach, die Fabriken aus Mangel an Aufträgen geschlossen werden mussten, da hatte man ein städtisches Proletariat von so erschreckendem Umfange, dass das ganze Staatsgebäude darunter erzitterte. Als Ludwig XIV. starb, stand der Staatsbankrott vor der Tür. Die Staatseinnahmen waren auf 68 Millionen zusammengeschrumpft, während man schon an Zinsen für die Staatsschulden 89 Millionen zu zahlen hatte. Zwar hat der Papiergeldschwindel des genialen Industrieritters John Law das französische Staatsschiff noch einige Jahre über Bord gehalten[1]; als aber die Staatsbank sich 1722 insolvent erklärte, da waren über Nacht 3—4 Milliarden Franken an Noten und Aktien zur Makulatur herabgesunken und damit Frankreich an den Rand des wirtschaftlichen Abgrundes getrieben.

Diesen ökonomischen Hintergrund muss man sich vergegenwärtigen, will man das revolutionäre 18. Jahrhundert ganz begreifen. Wenn auch Marx darin zu weit geht, dass er die ganze Kulturgeschichte aus rein ökonomischen Bedingungen und Verhältnissen heraus ableiten möchte, so muss man doch seiner materialistischen Geschichtsauffassung die Konzession machen, dass die ökonomischen Verhältnisse einen wesentlichen Anteil an der Konstellation der Weltbegebenheiten haben. Hat der Zusammensturz des Merkantilsystems die französische Revolution nicht gerade erzeugt, hat vielmehr der Einfluss der englischen Aufklärungsphilosophie, die namentlich Voltaire nach Frankreich verpflanzte und zur offiziellen Philosophie der Enzyklopädisten erhob, die Revolution vorbereitet[2], so lässt sich doch nicht leugnen, dass auch diese ökonomischen Bedingungen das revolutionäre Jahrhundert ganz wesentlich beeinflusst und nicht wenig zum endlichen Ausbruch der Revolutionen beigetragen haben.

Die französischen Staatsfinanzen waren 1722 vernichtet. Hier konnte kein Pflästerchen mehr nützen, sondern nur noch eine radikale Systemänderung. Das Merkantilsystem hatte sich ausgelebt, als unhaltbar erwiesen; es musste ein grundanderes an die Stelle treten. Wie gewöhnlich in solchen Fällen, verfiel man auch hier in das andere Extrem.

---

[1] Ueber Laws „System" vgl. Espinas l. c. p. 157 ff.; A. Adler, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. IV, S. 978; Oncken a. a. O. I, 258 ff.

[2] Tocqueville hebt mit vollem Recht auch den Anteil des inzwischen aufgeblühten physiokratisch-ökonomischen Systems an der französischen Revolution hervor.

Hatte man bisher geglaubt, das Geld sei die wichtigste Form des Reichtums, so glaubte man jetzt, in der Natur, bezw. im Grund und Boden die ergiebigste Reichtumsquelle eines Landes erblicken zu sollen. Danach ist Geld nur eine Ware wie jede andere und verdient keinen Vorzug vor den Naturerzeugnissen und Genussmitteln eines Landes. Die bisherige Theorie der Handelsbilanz wird preisgegeben. Es beginnt, um es kurz zu sagen, das physiokratische, kritisch-liberale System die volkswirtschaftlichen Anschauungen des 18. Jahrhunderts zu beherrschen [1]). Und wie die Engländer vielfach die Männer des Gedankens, die Franzosen die der Tat sind, zumal wenn es sich um radikale volkswirtschaftliche Experimente handelt, so sind auch die wichtigeren Vorläufer der physiokratischen Theorie in England zu Hause. Hier waren es die Schriften des Philosophen Locke, sowie die der Nationalökonomen North und — namentlich — William Petty, welche der Freihandelstheorie der Physiokraten die Bahn geebnet haben. Nach Petty ist die Arbeit der Vater, der Boden die Mutter des Reichtums [2]). Danach sind die Genussmittel die einzig realen Güter, und da diese in erster Linie von der Natur geliefert werden müssen, so ist die Landwirtschaft die Grundlage des Nationalreichtums und hat als solche in erster Reihe Anspruch auf staatliche Fürsorge. Daher der spätere Name Physiokratie, Naturherrschaft — eine gewollte Zweideutigkeit. Es heisst dies nämlich erstens, dass die Naturprodukte das herrschende Agens des Volkswohlstandes sind, anderseits wieder, dass nur die Naturgesetze zu herrschen haben, so dass alle anderen Rechtstitel als die auf die Natur gegründeten fortfallen müssen, mit anderen Worten: volle Bewegungsfreiheit auf allen Linien — bei einziger Unterwerfung unter das Naturrecht. Quesnay stellt nämlich der natürlichen Ordnung die positive der menschlichen Gesellschaft gegenüber. Es ist dies der alte Urgegensatz von φύσις und θέσις, welcher das gesamte Naturrecht seit der Sophistik und dem Cynismus durchweg beherrscht. „Natur“ und „Satzung“ heisst es dort, natürliches und positives Recht nennt man es hier. Quesnay konnte dabei an Malebranche anknüpfen, wie Stefan Bauer vermutet, aber ebensogut direkt an die Antike oder an die Terminologie des Naturrechts in seinem eigenen Zeitalter.

Es beginnt im 18. Jahrhundert die liberalisierende Aera, das kritisch-liberale System der natürlichen Freiheit. Die Leiden des durch

[1]) Vgl. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 480 ff.; Ingram a. a. O. S. 68 ff.; Espinas l. c. p. 163 ff.; G. Kellner, Zur Gesch. des Physiokratismus, Göttingen 1847; Lexis Handwörterb. d. Staatswiss. Bd. V, 151; A. Oncken (Ausgabe von Quesnay, sowie Ursprung und Werden der Maxime Laissez faire, laissez passer, u. a.); Hasbach, Philos. Grundlagen u. s w., 1890; Stefan Bauer, Zur Entwicklung der Physiokratie, Jahrb. f. Nat. u. Stat. 1890; Cossa a. a. O. S. 280 ff.; Aug. Oncken, Geschichte d. Nationalökon. 1902, I, 339 ff.

[2]) Vgl. Espinas, p. 167 ff.

den Merkantilismus geschaffenen Proletariats fangen an, ein lebhaftes Echo in den Herzen der nationalökonomischen Schriftsteller zu wecken. Boisguillebert (gest. 1714), der die Schäden des Merkantilismus in den düstersten Farben schilderte, teilte die Menschen in zwei Klassen: in produktive und unproduktive, d. h. in solche, die nichts arbeiten, aber alles geniessen, und solche, die alles erarbeiten und nichts geniessen [1]. Noch weiter geht der Marschall Vauban (Dime royale, erschienen 1707), der gerade in der Arbeiterklasse die Grundlage der gesamten gesellschaftlichen Organisation erblickt und den Regierungen darum dringend rät, für das Wohl dieser Klasse zu sorgen [2].

Der typische und wissenschaftlich gehaltvollste, ja der eigentliche Stifter der physiokratischen Schule aber ist François Quesnay (1674 bis 1774) [3], vor welchem noch Cantillon [4]) und Gournay [5]) als Systematiker der Physiokratie zu nennen wären. Quesnays „Philosophie rurale“ (1763 gemeinsam mit Mirabeau), „Tableau économique (1758), sowie das Hauptwerk von Turgot „Réflexions sur la formation et la distribution des richesses“ (1766) bilden die grundlegenden Werke der physiokratischen Schule. Quesnay verlangt ein radikales Brechen mit dem verkünstelten, unsittlichen Reglementierungssystem des merkantilistischen ancien régime. Nicht der Handel, sondern die Landwirtschaft, der die staatliche Fürsorge zunächst zu gelten hat, soll in der Form eines Anteils an der Grundrente die Bedürfnisse des Staatshaushaltes decken. Man reisse alle Zollschranken nieder und lasse dem Handel volle Bewegungsfreiheit (laissez faire, laissez passer) [6]. Die Stützen des Staates sind die Naturprodukte als die wirkliche Reichtumsquelle. Es ist dies jene dem 18. Jahrhundert geläufige Naturschwärmerei, die in der Ausbildung des Naturrechts ihren rechtsphilosophischen, sowie in Rousseaus poetischer Verklärung des Naturzustandes ihren sozialphilosophischen Ausdruck fand. „Kehren wir zur Natur zurück!“ hatte schon Charron (De la Sagesse, 1601) im Anschluss an das alte cynisch-stoische Schlagwort ausgerufen. Dieser Ruf weckt allmählich in der gesamten Literatur ein lebhaftes Echo, dem Rousseau nur den schärfsten Ausdruck geliehen hat. Der Rohstoff, den die Natur uns bietet, ist nach den Physiokraten, die in der Enzyklopädie den Ton angeben, wirklicher

[1]) Vgl. Ingram a. a. O. S. 78; Oncken a. a. O. I, 250 ff.

[2]) Vgl. Espinas a. a. O. p. 164. Doch ist hier immer noch der dritte Stand gemeint; Oncken a. a. O. I, 254 ff.

[3]) Vgl. A. Oncken, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. V, 315; Gesch. der Nationalökonomie, 1902, I, 314 ff.

[4]) Stanley Jevons hat die Bedeutung Cantillons zuerst voll erkannt, Espinas, p. 179 ff.; Oncken, Gesch. d. N. I, 3.

[5]) Ueber ihn vgl. Ingram a. a. O. S. 89 ff. und Espinas p. 352; Oncken I, S. 283 ff.

[6]) Das geflügelte Wort stammt nach Roscher a. a. O. S. 480 von Gournay. Ueber diesen vgl. noch Espinas l. c. p. 202—208, besonders A. Oncken, Gesch. d. Nationalökonomie, 1902, I, 311.

Reichtum, ehrliche Produktion, daher auch die Landwirte die einzig fruchtbare Klasse, während die Handwerker, Fabrikanten und Kaufleute, die dem Rohstoff der Natur nur die äussere Form leihen, bezw. den Austausch dieser Produkte vermitteln, nach Quesnay unfruchtbare Gewerbe (classes stériles) sind. Man mag die Gewerbetreibenden allenfalls als „nützliche" Glieder der Gesellschaft ansehen, nur soll man sie nicht für „fruchtbar" halten.

Der Handel aber kann, wie alles, nur dann gedeihen, wenn keinerlei künstliche Schranken ihn hemmen. Man werfe nicht ein, dass eine absolute Handelsfreiheit zu einer Handelsanarchie führen würde, in der der Egoismus, die Triebfeder des Handelns in genere, sowie des Handelns in specie, die Preise der Produkte zu unerschwinglicher Höhe hinauftreiben würde; denn das wohlverstandene Eigeninteresse des einen Individuums hat seinen natürlichen Regulator an dem des anderen. Die freie Konkurrenz sei eben die natürliche Hemmung eines willkürlichen Hinaufschraubens der Preise der industriellen Produkte seitens einzelner, während die Naturprodukte einen möglichst hohen Preis erreichen sollen. Dass aber aus diesem wilden Spiel der industriellen Kräfte, der Konkurrenz zwischen Landwirtschaft und Industrie ein industrielles bellum omnium contra omnes erwachsen würde, dass durch einen so zügellosen Individualismus der sittlich und sozial schädliche Egoismus nur noch geschärft, nicht gedämpft wird, das einzusehen hatten die Physiokraten nicht Weitblick genug.

Ohne Zweifel waren die Intentionen der physiokratischen Schule, die theoretisch am glänzendsten von Quesnay, praktisch am nachdrücklichsten vom grossen Turgot, dem genialen und grundedlen Politiker, vertreten wurden, vortreffliche, wie denn überhaupt Quesnay und Turgot[1]) Männer von reinsten, geradezu puritanischen Sitten mitten unter allem Schmutz einer elenden Mätressenwirtschaft waren und blieben. Aber die physiokratische Naturschwärmerei, welche in Rousseau einen so feurigen philosophischen Verfechter fand, wenn sie gleich von einzelnen Enzyklopädisten belächelt wurde, litt an einer unheilbaren Einseitigkeit. Weder hatte man die natürlichen nationalen Verschiedenheiten, noch die geschichtliche Tradition, noch endlich die Macht der Unwissenheit gehörig in Anschlag gebracht[2]). Die Unwissenheit der Menschen ist aber ein Faktor, der nie ausser acht gelassen werden darf;

---

[1]) Ueber Turgot (1727—1781) vgl. Ingram, S. 91 ff.; Espinas l. c. 208 ff.; Roscher, S. 481; Lippert, Handwörterb. d. Staatsw. Bd. VI, S. 286. Populärer Hauptverfechter der Schule war Dupont de Nemours (Physiokratie, 1768). Ueber Quesnay und Turgot sind grundlegend die liebevollen Arbeiten über das physiokratische System von Aug. Oncken, zuletzt zusammengefasst in seiner Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 314—469.

[2]) Der Erziehung haben die Physiokraten eine ebenso übertriebene Bedeutung zugeschrieben, wie im Altertum schon Platon.

wer auf sie rechnet, triumphiert zwar nicht immer, aber die ohne sie rechnen, gehen fast immer zu Grunde. Zudem war ihre Grundvoraussetzung, dass die Erde die oberste, ja einzige wirkliche Reichtumsquelle sei, ganz einseitig und verfehlt. Denn die Natur bietet uns im Rohzustande ohne Arbeit nur Gras, Eicheln und allenfalls etwas Obst. Ohne Arbeit würden auf einer Quadratmeile Urwald sich keine hundert Menschen ausreichende Nahrung verschaffen können, während der gleiche Bodenumfang mit Arbeit Tausende reichlich zu ernähren vermag. Was macht also den Reichtum aus? Bloss Edelmetalle etwa, wie die Merkantilisten lehren? Offenbar nicht; denn Spanien, das so viel Edelmetall aus seinen Kolonien geholt hat, ist eines der ärmsten Länder, während England, ohne einheimische Edelmetalle, das reichste Land der Welt ist. Bloss Naturprodukte etwa, wie die Physiokraten lehren? Doch auch nicht; denn die von Natur gesegnetsten Länder Europas: Italien, Ungarn, Polen, die Türkei u. s. w. gehören doch zu den ärmsten Ländern. Es bleibt also noch ein dritter und letzter Faktor übrig, der in eminenter Weise als reichtumerzeugend angesehen werden muss, das ist die Arbeit, welche die im Urzustande ungeniessbaren Rohprodukte wertvoll und genussspendend macht. Die Arbeit nun als eine der mächtigsten Reichtumsquellen mit Locke und Montesquieu erkannt und in ihrem Verhältnisse zu den beiden übrigen Reichtumsquellen grundmässig erfasst zu haben, das ist das unsterbliche Verdienst von Ad. Smith.

Smiths Standard work über den „Völkerreichtum", an welchem er zehn Jahre ununterbrochen, meist in der stillen Zurückgezogenheit einer selbstgewählten Klause, gearbeitet hat, und das man übertreibend den Leistungen Newtons an die Seite gestellt hat, sieht nun wohl nicht in der Arbeit die alleinige Quelle der Kapitalbildung, vielmehr treten Kapitalgewinn und Rente als gleichwertige Faktoren der Reichtumsbildung hinzu, so dass man bei Smith von einer industriellen Dreiteilung sprechen kann: Arbeit bezw. Arbeitsertrag, Kapital bezw. Kapitalgewinn und Bodenrente. Allein der Umstand, dass er im Eingang seines Werkes die Arbeit als Reichtumsquelle mit besonderem Nachdruck betont, legt den Gedanken nahe, dass Smith gerade in der Voranstellung der Arbeit das Eigentümliche seiner Auffassung markieren wollte. Die Merkantilisten hatten in einseitiger Weise den Kapitalgewinn allein als reichtumzeugend anerkannt, die Physiokraten ebenso einseitig den Boden, Smith endlich übernimmt diese beiden Faktoren, fügt ihnen aber als den wesentlichsten noch die Arbeit mit dem Bemerken hinzu, dass erst aus dem Zusammenwirken aller dieser drei Faktoren sich der Völkerreichtum zusammensetze. Sehr fein wirft er den Physiokraten vor, dass sie in der Täuschung befangen gewesen seien, man brauche einen verbogenen Stab, um ihn gerade zu machen, nur auf die andere Seite zu biegen — dass der Stock aber bei solcher

Manipulation zerbrechen könne, das hätten sie nicht bedacht. Wie sehr Ad. Smith den Wert der Arbeit in den Vordergrund stellt, geht daraus hervor, dass er in der Arbeit allein den wirklichen Massstab aller Waaren erblickt hat. Er sagt es ausdrücklich: „Die Arbeit ist der wirkliche Preis der Waren; das Geld ist nur ihr Nominalpreis." Das Geld, dieses „Schwungrad des wirtschaftlichen Kreislaufs" ist in seinen Augen nur eine Ware, die neben den erarbeiteten Waren als Austauschmittel einhergeht.

Das Geheimnis der modernen Produktionsweise, die alles weit hinter sich lässt, was man früher auch nur utopistisch geträumt hat, ist das Prinzip der Arbeitsteilung, das Platon wohl zuerst formuliert, dessen Bedeutung aber erst Smith ins richtige Licht gesetzt hat [1]). Das trefflichste Mittel, das Prinzip der Arbeitsteilung mit äusserster Konsequenz durchzuführen, ist die Manufaktur, insbesondere die Maschine. Den Wert dieses Prinzips hat Smith durch sein berühmtes Beispiel von der Nagel- und Stecknadelfabrikation erläutert. Hätte er geahnt, dass man einst eine Dampfmaschine werde konstruieren können, die 50 000 Spindeln zu treiben vermag, also eine Arbeit verrichten wird, zu welcher man früher 100 000 Hände, eine ganze volkreiche Stadt, gebraucht hat, so würde er die Dampfmaschine, die er nur leise streift, in den Vordergrund gestellt haben. Die drei Momente der Arbeitsteilung sind: Erhöhung der Arbeitsgeschicklichkeit, Zeitersparnis, die Maschine.

Neben seinem Hauptprinzip der Arbeitsteilung hat Smith ein zweites von gleich grundlegender Wichtigkeit vertreten: das der freien Konkurrenz [2]). Die Arbeitsprodukte nämlich müssen, um wahrhaft reichtumzeugend zu wirken, gegeneinander ausgetauscht werden. Das beste Austauschmittel ist freilich das Geld. Aber dieses allein ist nicht entscheidend für den Preis der Arbeit. Auch wird der Preis der Waren nicht durch das balancierende Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage allein festgesetzt. Vielmehr herrscht bezüglich des Minimalpreises der Waren ein ganz bestimmtes volkswirtschaftliches Gesetz: In dem Augenblicke nämlich, da der Preis so gering ist, dass der Grundherr seine Rente, der Kapitalist seinen Kapitalgewinn, der Arbeiter seinen Lohn nicht mehr aus dem Preise herauszuschlagen vermag, muss der Preis naturgemäss steigen und zwar bis zu der Höhe, auf welcher Grundherr, Kapitalist und Arbeiter ihre Rechnung bezw. ihren Unterhalt finden. Um nun den Preis immer auf einer solchen Höhe zu erhalten, bedarf es eines freien, ungehinderten Spielraums der Konkur-

---

[1]) Marshall hat die gewaltigen technischen Erfindungen, die in die Jahre 1760 bis 1770 fallen, an welche Smith also anknüpft, aneinander gereiht. Ueber Arbeitsteilung vgl. auch Schönberg, Handwörterb. d. Staatswiss. Bd. I, S. 380.

[2]) Vgl. Lexis, Handwörterb. d. Staatsw., Bd. VI, S. 700.

renz, die eifersüchtig darüber wacht, dass der Preis nicht willkürlich in die Höhe geschraubt werde. Durch dieses cerberusartige gegenseitige Bewachen der Konkurrenz bildet sich das heraus, was Smith den natürlichen Preis nennt. Auf der einen Seite also werden die Waren vermöge des Prinzips der freien Konkurrenz auf die wohlfeilste Art hergestellt, auf der anderen wieder sorgt das Prinzip der freien Konkurrenz dafür, dass in der Regel der natürliche Preis der Waren aufrecht erhalten wird.

Jedes dieser beiden von Smith aufgestellten Prinzipien hat eine besondere volkswirtschaftliche Strömung erzeugt, so zwar, dass diese Strömungen aus entgegengesetzten Richtungen kommen und einander feindlich kreuzen. Auf das Prinzip der freien Konkurrenz baut sich die individualistische Richtung der später sogenannten manchesterlichen Freihandelsschule auf, welche im ungehinderten, frei entfalteten Spiel der individuellen Kräfte das Heil der Kultur erblickt.

Auf das Prinzip der Arbeitsteilung rekurriert hinwieder der proletarische Kommunismus, von dem Gedanken ausgehend, dass die reichtumzeugende Arbeit gar nicht vom Individuum geleistet, sondern nur auf assoziativem Wege vermittels der Arbeitsteilung in grösseren Arbeitsgruppen bewerkstelligt werden könne. Nur geht die kommunistische Auffassung noch einen Schritt weiter. Wenn es wahr ist, dass die Arbeit das vornehmlichste Mittel der Gütererzeugung und Reichtumsbildung ist, dann ist gar nicht abzusehen, warum die Ritter der Arbeit nicht den Anspruch auf den vollen Genuss ihres Arbeitsertrages haben sollen. Das volkswirtschaftliche Prinzip von Smith, dass die Arbeit der wichtigste Faktor des Nationalreichtums ist, verleiht zunächst dem proletarischen Kommunismus, sodann dem aufkeimenden Sozialismus neue Schwingen zu jugendlich-übermütigem Hinüberflattern in das Zauberland des sozialphilosophischen Mystizismus.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die französische Revolution und der Kommunismus.

Schon Adam Smith sagt an einer Stelle seines „Wealth of Nations" (Buch V, Kap. 1, Teil 2): Die bürgerliche Regierung ist in der Tat nur für die Verteidigung der Reichen gegen die Armen, oder für die Verteidigung derjenigen, welche etwas haben, gegen diejenigen, die nichts besitzen, eingerichtet. Die Logik der Völkergeschichte sollte denn auch bald die Konsequenz ziehen, die aus jener von Smith offen ausgesprochenen

Tatsache notwendig folgt[1]). Hob die Konstituante 1789 den Unterschied von Adel und Bürgertum auf, so ging der Konvent in der Verfassung von 1793 daran, mit dem Prinzip der Gleichheit ernst zu machen, um auch die Unterschiede zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden, wenn auch nicht gleich aufzuheben, so doch zu mildern. Es war eine denkwürdige Nacht, die des 4. August 1789, als in der Konstituante der Vicomte de Noailles im Namen des Adels in einer feierlichen Rede freiwillig auf die Privilegien verzichtete; als Gutsbesitzer, Geistliche und Kaufleute einander an Edelmut und Entsagung förmlich zu überbieten suchten, so dass in der Zeit von vier Stunden (8—12 Uhr Nachts) der ganze künstliche Bau des ancien régime mit seinen Ständen, Privilegien und Rechtsungleichheiten plötzlich hinweggefegt worden ist. Der beste Beweis dafür, wie morsch, wie innerlich angefault und zerfressen die absolute Monarchie war, ist die Tatsache, dass vier Stunden Redegefechts in der Konstituante genügt haben, das politische Kartenhaus eines Jahrhunderts wegzublasen und in alle Winde zerstieben zu lassen.

Man mag über die grosse französische Revolution, über die Legislative, Konstituante und den Konvent wie immer denken; man werfe ihnen vor, dass sie sich in vielen ihrer Anordnungen gründlich vergriffen haben, dass viele ihrer Handlungen unbesonnen und unreif waren, ja dass der später zu Tage getretene Blutdurst eine Schmach für das gesamte Menschengeschlecht bedeutet — eines wird man nicht in Abrede stellen können: es war eine einzig grosse, unvergleichliche Zeit. Ein solcher Orkan von ehrlichem Enthusiasmus, eine so tiefgehende politische Massenhypnose steht in der Geschichte ohne Beispiel da. Und wenn das Studium der Geschichte vornehmlich dazu da ist, uns Winke für unser Verhalten zu geben, so dürfte wohl keine Geschichtsepoche der Welt so reich an beherzigenswerten Lehren sein wie jene.

In der grossen französischen Revolution war es auch, wo sich der welthistorische Uebergang zum Bewusstwerden und der Organisation des Proletariats vollzog. Die dumpfe, gedankenlose Masse, seit Jahrtausenden geknechtet, durch politische und kirchliche Bande niedergehalten, benutzt den freien Augenblick, den das politische Chaos von 1789—1792 ihr vergönnt, um aus ihrer Lethargie zu erwachen und mit Entzücken gewahr zu werden, dass sie vermöge ihrer erdrückenden Ueberzahl nicht die Knechtschaft länger zu ertragen brauche, sondern

[1]) Ueber das Erwachen des Sozialismus im 18. Jahrhundert vgl. André Lichtenberger, Le socialisme au XVIII[e] siècle, Paris 1895, p. 18 und passim; G. Adler, Handwörterb. d. Staatswiss., Bd. V, S. 708; Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895. Nicht Rousseaus Contrat social, sondern die Bills of rights von Einzelstaaten der nordamerikanischen Union sind das Vorbild der Erklärung der Rechte vom 26. August 1789.

— bei richtiger Organisation — die Herrschaft in der Gesellschaft erringen könne. Und während Adel, Geistlichkeit und Bürgertum in der Konstituante einander begeistert die Hände reichen, haben sie im Freudenrausch ganz überhört, dass an der Türe noch jemand Einlass begehrend pochte, den man bis dahin nicht beachtet, an den man wohl gar nicht gedacht hat: nämlich der Proletarier, oder wie man ihn — zuerst spöttisch, dann aber mit bitterem Ernst — nannte: der Sansculotte, der Hosenlose [1]).

Wie konnte man, so wird man sich fragen, in der Konstituante und später in der Legislative den Arbeiter ganz vergessen? Wie konnte eine Versammlung, deren Strebensziele Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit lauteten, übersehen, dass die Arbeiter, d. h. der überwiegende Teil der Nation, wohl die Freiheit mitzugeniessen, aber niemals die Gleichheit zu erringen vermögen, da ihre ökonomische Inferiorität jede Gleichheit illusorisch macht? Was war das für eine Gleichheit, bei welcher der eine im Ueberfluss schwelgen kann, während der andere daneben am Hungertuch nagen muss? Und doch lag auch im Gleichheitsprinzip der Konstituante und Legislative eine gewisse Logik. Denn die Gleichheit hat zwei Seiten: eine positive und eine negative. Negativ ausgedrückt fordert die Gleichheit das Wegfallen aller Schranken behufs voller Geltendmachung der Persönlichkeit. Die negative Gleichheit setzt die natürliche Ungleichheit der Individuen voraus und folgert, darauf gestützt, dass man jedem Individuum die Möglichkeit offen halten muss, zu den höchsten Staffeln emporzuklimmen. Also keinen Standesvorrang, kein Geburtsvorrecht, kein Zunftprivilegium, damit auch dem letzten Arbeiter kein Hindernis in den Weg gelegt wird, sich zur führenden Rolle im Staate aufzuschwingen. Auf den kürzesten Ausdruck gebracht, heisst diese negative Gleichheit des Liberalismus: Gleichheit vor dem Gesetz. Seit Anbeginn der beglaubigten Geschichte liegt den Romanen die Gleichheitstendenz ebensosehr im Blute, wie den Germanen die Freiheitstendenz. Der Katholizismus (von καθ' ὅλον) birgt die universalistische Richtung des Imperium Romanum in religiöser Fassung so gut in sich, wie der Protestantismus die individualistische Tendenz. Dort überwiegt das Interesse für die Gattung, hier für die Persönlichkeit; dort allgemeine Gesetzesreligion, hier Gesinnungsreligion; dort das Postulat der Gleichheit aller vor Gott, hier die Forderung der freien Gesinnung des einzelnen.

Das Gefühl der Gleichheit vor dem Gesetz beherrschte nun die

[1]) Zum folgenden vgl. die Darstellungen des Revolutionszeitalters von Sybel und Taine. Für die soziale Seite der Revolution sind besonders die 3 Bände Gesch. der sozialen Bewegung in Frankreich von Lorenz Stein, sowie die schon erwähnte Monographie Lichtenbergers herangezogen. Neuerdings hat Alfred Espinas, La philosophie sociale au XVIIIe siècle, Paris, Alcan, die Sozialphilosophie des Revolutionszeitalters monographisch bearbeitet.

Konstituante und Legislative[1]), insbesondere jene Partei, die man als die massvolle, historisch einzig berechtigte unter den Revolutionären ansehen musste: die Girondisten, d. h. die Vertreter des liberalen Bürgertums, der wohlhabenden und gebildeten Mittelklasse. Historisch war diese Partei zur Regierung deshalb berechtigt, weil sie die natürliche Durchgangsstufe von der bisherigen aristokratischen zu der Herrschaft des Proletariats bildete. Erst wenn sich das liberale Bürgertum erschöpft und ausgelebt hatte, war der vierte Stand dazu berufen, seine Kräfte zu erproben. So fordert es die geschichtliche Kontinuität, die unvermittelte Uebergänge nicht ungestraft sich vollziehen lässt. Und hätten die Montagnarden, die Leute des Berges, der linke Flügel, der oben sass, so viel geschichtliche Einsicht besessen, dass man nicht ohne weiteres von einer Adelsherrschaft zu einer Plebsherrschaft übergehen kann, dann wäre der Ehrenschild der Revolution blank geblieben, während ihn die Terroristen durch ihre wahnsinnige Blutherrschaft in Wirklichkeit derart besudelt haben, dass die blutgetränkte Fahne der Revolution die Ruhigdenkenden unter den übrigen Nationen eher abgeschreckt, als für die Ideale jener Schwärmer gewonnen hat.

Solange es nur galt, die Macht des Königtums, des Adels und des Klerus zu brechen, gab es im Volke keine Parteiungen. Jeder war Citoyen und die Gesamtheit war die Nation[2]). Während der Konstituante und Legislative (1789—1792) kämpften Bürger und Arbeiter Schulter an Schulter gegen die bis dahin bevorrechteten Klassen gemeinsam an, ohne sich eines Unterschiedes auch nur bewusst zu werden. Daher kommt es, dass weder in der Konstituante noch in der Legislative ein Gesetz mit sozialistischem oder gar kommunistischem Gepräge erlassen worden ist. Im Gegenteil: einer der obersten Grundsätze dieser gesetzgebenden Körperschaften war die Respektierung, Heilighaltung und Unverletzlichkeit des Eigentums.

Kaum war aber der gemeinsame Feind — die Krone und der Adel — geschlagen, da begann es namentlich in den Klubs, vor allem bei den Jakobinern, kommunistisch zu gären. An Gärstoff fehlte es keineswegs. Im 18. Jahrhundert schossen die kommunistischen Schriftsteller in Frankreich wie die Pilze hervor[3]). Morelly verlangt in seinem Staatsroman „Basiliade", unumwundener noch in seinem Sturm läutenden „Code de la nature"[4]) völlige Gütergleichheit auf Grundlage eines vermeintlichen philosophischen Naturrechts. Mably führt in seinem geistreichen Werk

---

[1]) Vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 124 ff.; Lichtenberger l. c. p. 1—36; W. Sombart, Sozialismus u. soz. Bewegung, 1896, S. 29 ff.

[2]) Ueber die erste Scheidung von Peuple und Nation vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 101.

[3]) Den Anfang bildete wohl Mesliers „Mon testament", vgl. Lichtenberger l. c. p. 76 ff.

[4]) Lichtenberger, p. 114 ff.

„Traité de la législation 1776“[1]) mit grossem dialektischem Geschick aus, dass die politische Gleichheit ohne die ökonomische naturgemäss nur Stückwerk bleiben müsse, so dass bei Aufrechterhaltung des Privateigentums jede Gleichheit toter Buchstabe, leeres Papier bleibe. Selbst der gemässigte Condorcet findet in seiner Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain, 1794, dass jeder wie auch geartete Reichtum Usurpation ist, sofern er von fremden Gütern sich mehr aneignet, als ihm zusteht oder auch nur nützlich ist[2]). Vollends erklärt der Hitzkopf Brissot, der später bezeichnenderweise als Girondist, d. h. als gemässigter Demokrat, als eines der zahllosen Opfer der Guillotine fiel, in einer Reihe von Flugschriften rückhaltslos, das Privateigentum sei ein Frevel an der Natur, und er ist nahe daran, das später durch Proudhon berühmt gewordene Schlagwort: „Eigentum ist Diebstahl“ zu antizipieren[3]). Als letzten und wichtigsten aber nenne ich Rousseau[4]), der die dem ganzen Zeitalter eigenen Schwärmereien für den „bon sauvage“, den fingierten Naturstaat, auf den zündendsten Ausdruck gebracht hat. Rousseau verteidigt freilich Eigentum und Familie im gegenwärtigen Gesellschaftszustand, aber er hält diesen Gesellschaftszustand selbst für ungesund, durch und durch verlogen und verkünstelt, und predigt im Tone der alten Cyniker in tausend Tonarten: Kehren wir zu früheren Kulturepochen zurück![5]) Sparta ist ihm wie einst Platon der Musterstaat. Rousseau fordert also nichts Geringeres von uns, als Verleugnung der Kultur und Preisgebung aller Annehmlichkeiten des Lebens. Die Gleichheit ist ihm wie seinen Vorbildern, den Cynikern, oberstes Prinzip; da wir aber nicht alle gleich üppig leben können, so sollen wir alle gleich dürftig leben. Hier wird also das gegenwärtige Stadium der Kultur dem Moloch des Gleichheitsprinzips rückhaltlos geopfert. Kommunist im Sinne Saint-Justs und Babeufs war Rousseau freilich nicht.

Wie man sieht, fehlte es zu Anfang der Revolution an kommunistischem Gärstoff in der französischen Literatur keineswegs[6]). Die dort

---

[1]) Ueber Mably vgl. Thonissen a. a. O. I, 271—280; Lichtenberger l. c. p. 221—246.

[2]) Ueber Condorcet, Die Enzyklopädisten und Philosophen des 18. Jahrh. vgl. Lichtenberger l. c. p. 247 ff.

[3]) Ueber Brissot de Warville s. Thonissen l. c. p. 286; Lichtenberger l. c. p. 413 ff.

[4]) Die sozialphilosophische Charakteristik dieser Schriftsteller, besonders auch Rousseaus s. w. (33. Vorlesung).

[5]) Rousseau verlangt nicht eigentlich ein vollständiges Zurücklenken in den tierischen Naturzustand, sondern nur in frühere, einfachere Kulturformen; vgl. H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 1895, I, 551, 685.

[6]) Das reiche Material über andere hier nicht besprochene sozialistische Bestrebungen des 18. Jahrhunderts (es seien nur die Namen Meslier, Mercier, Saint-Lambert, Linguet, Graslin hervorgehoben) findet man in der schon genannten Monographie von Lichtenberger. Neben der bekannten Figur des atheistischen Philosophen Silvain Maréchal taucht noch der Sozialist François Boissel auf.

verbreiteten sozialen Ideen hatten ihre Anhänger selbst unter den Mitgliedern der Konstituante. Mirabeau — ganz im Banne der Naturrechtslehre — meint, dass man im Urzustande nur Eigentumsrecht an den Früchten von eigener Hände Arbeit habe. Cazalès behauptete, wohl auf Adam Smith fussend, geradezu: „Das Eigentum beruht auf der Arbeit.“

Hatten nun diese kommunistischen Ideen in der Konstituante und Legislative zunächst keinen praktischen Erfolg, so wurden sie in den Klubs umso lebhafter und eindringlicher besprochen. Die Klubs aber, insbesondere der jakobinische, gewannen nach und nach eine solche Macht, dass sie die gesetzgebende Versammlung schliesslich förmlich beherrschten. Und hier, in den Klubs und im Palais Royal unter Philippe Egalité war es auch, wo die Sansculotten, die Proletarier, das grosse Wort führten und allen Ernstes daran gingen, den bisherigen kommunistischen Schwärmereien ihre praktische Gestalt zu geben. Infolge von Misswachs und einer verfehlten Wirtschaftspolitik herrschte damals in Frankreich, namentlich im Herzen Frankreichs, in Paris, grosser Mangel, zu Zeiten selbst Hungersnot. Angesichts eines solchen wirtschaftlichen Elends, mitten im politischen Siegesrausch, mussten sich die Proletarier mit elementarer Logik sagen: Was hat uns die sauer errungene politische Freiheit und Gleichheit genützt? Bisher mussten wir hungern, jetzt haben wir die Freiheit zu hungern.

Hier hat der Volksinstinkt eine Lücke in der von der Konstituante feierlich proklamierten Gleichheit aller Bürger herausgefühlt. Merkwürdig genug, dass man noch nicht daran gedacht hatte, dass Freiheit und Gleichheit — absolut genommen — unlösliche Widersprüche sind[1]). Habe ich volle Freiheit meiner Entwicklung, dann ist eine absolute Gleichheit niemals herzustellen, da die Fähigkeiten von Natur verschiedene sind. Die Gleichheit hat nämlich wie die früher besprochene negative, so auch ihre positive Seite, indem man erklärt, dass die Individualitäten der Menschen von Natur aus eigentlich durchwegs gleich und nur durch Erziehung, Bildung, Vererbung verschiedene geworden sind. Es ist dies der Standpunkt Rousseaus, dem Robespierre sich fast sklavisch angeschlossen hat. Will man jedoch diese positive Gleichheit erzielen, so muss man alle Individualität zu ersticken suchen. In unserem Gesellschaftszustand türmen sich aber einer solchen positiven Gleichheit kaum überwindliche Schwierigkeiten entgegen. Kann man auch die äusseren Vorrechte, wie die des Adels, des Klerus, der Zunft u. s. w., über Nacht hinwegdekretieren, so gibt es doch intellektuelle und ökonomische Vorrechte, die teils ererbt, teils erworben sind,

[1]) Eine Monographie über „Freiheit und Gleichheit“ veröffentlichte ich in der Deutschen Rundschau, 1903.

die man durch keinen Beschluss willkürlich hinwegzuräumen vermag, und solcher Vorrechte gibt es drei: Geist, Bildung, Vermögen, welches letztere sogar von der Konstituante als unverletzlich proklamiert wurde. Wenn wir auch noch so sehr die positive Gleichheit anstreben, so können wir doch nicht gleich geistig veranlagt, gleich gebildet und gleich reich sein. Man sollte meinen, diese Kluft sei niemals zu überbrücken. Doch hatten die durch die Revolution aufgewühlten Volksleidenschaften einen Hitzegrad erreicht, bei welchem selbst der politische und philosophische Wahnwitz Methode bekam. Da wir die Unbegabten, Ungebildeten und Besitzlosen nicht geistreich, gebildet und reich machen können, so müssen wir, folgerte man, die Klugen, Gebildeten und Reichen ausrotten, damit der übrig gebliebene Rest unter sich die positive Gleichheit verwirklichen könne. Glücklicherweise hatte so viel Wahnwitz, der, zur Macht gelangt, im stande gewesen wäre, die ganze Intelligenz Frankreichs zu vernichten, in einem Kopfe nicht mehr Platz, sondern verteilte sich auf drei verschiedene Köpfe: Danton, Marat, Robespierre. Dieses proletarische Triumvirat, die sogenannten Terroristen, waren einig nur in der Tendenz, die politische Gleichheit aller Staatsbürger durch Vernichtung aller gesellschaftlichen Ungleichheit anzustreben, hingegen gingen sie in den von ihnen angegebenen Mitteln zur Erreichung dieses Zieles himmelweit auseinander.

Danton, ein Epikureer von lockersten Sitten, wollte als Anhänger Voltaires die Gleichheit des Genusses. Nicht entsagen soll man, damit die anderen mitentsagen, sondern durch Beschränkung der Testierfähigkeit solle man alle in dem Sinne positiv gleich machen, dass man sie mitgeniessen liesse. Er ist nicht Aristokrat, der nur sich und keinem anderen den Genuss gönnt, sondern er ist ein Demokrat des Genusses. Doch übersah er dabei vollständig, dass wir auch in den Lustempfindungen von Natur aus nicht gleich sind, und eben aus dieser Ungleichheit der Lustempfindung eine unübersehbare Fülle von Konflikten erwachsen müssen. Danton ist dabei ein Freund von Geist und Bildung, weil beide integrierende Bestandteile der Lust bilden, aber ein Feind des Privateigentums, das man durch Dekretierung eines Kapitalmaximums und Beschränkung der Testierfähigkeit allmählich in Kommunismus überführen könne.

Marat ist der Cyniker des terroristischen Triumvirats. Er repräsentiert den Nihilismus starrster, blutigster Observanz. Man weiss nicht, soll man ihn ob dieser fürchterlichen Kühnheit der Konsequenz, die hart an Wahnsinn streift, bewundern oder verabscheuen. Ihm zuerst ist die positive Gleichheit zum verhärteten, fanatisch vertretenen Dogma geworden, und hätte Charlotte Corday die Menschheit nicht rechtzeitig von diesem Ungeheuer an furchteinflössender Folgerichtigkeit befreit, so würde die Welt vielleicht ein Schauspiel von so grandioser

Entsetzlichkeit erlebt haben, dass daneben die Greueltaten eines Caligula, Nero und Robespierre als politische Scherze sich ausnehmen würden. Marat wäre willens und im stande gewesen, dem Prinzip der Gleichheit zuliebe die ganze Intelligenz Frankreichs auf die Guillotine zu bringen, nur damit kein Unterschied an Intelligenz mehr hervortrete, wobei er freilich übersehen hätte, dass man an der nächsten Generation wieder die gleiche Prozedur vornehmen müsste, da Intelligenz vererbt wird. Von diesem Fanatiker der positiven Gleichheit sagte Lamartine das treffliche Wort: L'égalité était sa fureur, parceque la supériorité était son martyre [1]). Ihm war die Gleichheit ein politisches Rechenexempel, und wenn die Rechnung nicht stimmte, wurden die unbequemen Zahlen einfach weggewischt. Die Köpfe derjenigen, die sich unterfingen, durch Genie und Talent über die anderen hinauszuragen, sollten durch die treffliche Guillotine beseitigt werden, damit die breite Mittelmässigkeit von dem dumpfen, quälenden Gefühl befreit werde, jemanden über sich zu haben. Griff also Danton das Kapital an, so richtete Marat seine dolchspitzen Worte gegen das geistige Kapital, die Intelligenz als letzte Quelle aller Ungleichheit.

Robespierre endlich, der durch den Umstand, dass Marat keine Gelegenheit fand, sich in seiner ganzen Fürchterlichkeit zu offenbaren, das schreckliche Odium des Bluthelden auf sich lud, war der Stoiker unter diesen Terroristen. Er wollte gleich seinem Gesinnungsgenossen Saint-Just nicht so sehr Eigentum und Intelligenz antasten, als vielmehr die Bildung, die feinere Sitte in ihrem Herzpunkte treffen. Als gelehriger, aber geistloser Nachbeter Rousseaus glaubte er in einer puritanischen Sittenstrenge, in allgemeiner Tugendhaftigkeit, in durchgreifender Loslösung von allen Auswüchsen einer verfeinerten Ueberkultur das Evangelium der positiven Gleichheit verkünden zu können. Ja, er war weit gesinnungstüchtiger als sein Lehrer Rousseau: während dieser Enthaltsamkeit predigte, aber das Gegenteil davon ausübte, war Robespierre in seiner ganzen Lebensführung ein in philiströser Ehrbarkeit sich gefallender, bis zur Pedanterie sittenstrenger Kato, der auf einer Dorfkanzel vor einfachem Bauernvolk vortrefflich am Platze gewesen wäre, den aber der schäumende Wellenschlag der Revolution zum Unglück Frankreichs eine Weile an das Steuerruder des dem Versinken nahen Staatsschiffes getrieben hat.

Im übrigen war Robespierre trotz seiner durch das Studium Rousseaus gewonnenen kommunistischen Neigungen nicht eigentlich erklärter Kommunist [2]). Zwar enthält die Konstitution von 1793 Art. 3 den

[1]) Lorenz Stein a. a. O. I, 141.

[2]) Wern. Sombart, Sozialismus u. soz. Bewegung im 19. Jahrh., 1896, S. 32, spricht denn auch den kommunistischen Regungen der französischen Revolution den Charakter einer proletarischen Bewegung ab.

(weniger kommunistisch als naturrechtlich klingenden) Satz: „Tous les hommes sont égaux par la nature et par la loi“, aber auf der anderen Seite enthält Art. 2 der gleichen Konstitution den Satz, dass die droits naturels des Menschen bestehen in: égalité, liberté, sûreté und propriété.

Das Eigentum als solches anzutasten wagte vielmehr erst François Noël (Gracchus) Babeuf, der erste konsequente und praktische Kommunist Frankreichs [1]). Die von ihm angezettelte und nach ihm so benannte Verschwörung von 1796 ging auf nichts Geringeres aus, als auf völlige Aufhebung des Privateigentums und des Intestaterbrechts. Art. I seines uns durch seinen Anhänger Buonarotti aufbewahrten Programms lautet: „Es wird in der Republik eine grosse nationale Gütergemeinschaft eingerichtet.“ Art. 3: „Alle Güter, welche gegenwärtig von einzelnen besessen werden, verfallen beim Ableben ihrer Besitzer der nationalen Gütergemeinschaft.“ Er wollte mit dem individualistischen Staat ganz aufräumen, und er hat zu diesem Zwecke ein ganzes System des Kommunismus entworfen. Babeuf ist mit einem gewissen Begeisterungsrausch für seine Ideen in den Tod gegangen. Es ist bekannt, dass Babeuf und sein Freund Darthé, als sie ihr Todesurteil vernahmen, einander gegenseitig die bis dahin verborgen gehaltenen Dolche ins Herz gestossen haben.

Dass Babeuf ein solches Ende nehmen würde, war vorauszusehen; denn die von ihm inspirierte soziale Bewegung krankte an einem unheilbaren Widerspruch: er wollte die Gleichheit quand même, d. h. selbst auf Kosten der Freiheit. Tatsächlich verlangte er staatliche Zwangserziehung, ja selbst strenge Zensur. „Niemand,“ heisst es bei ihm, „darf Meinungen äussern, die dem Prinzip der Gleichheit entgegenstehen.“ Gleich das erste System des Kommunismus hat gezeigt, dass er ohne Despotie gar nicht denkbar ist. Und an diesem Widerstreit zwischen Freiheit und Gleichheit, wobei das eine Prinzip immer die Aufhebung des anderen bedeutet, ist Babeuf zu Grunde gegangen, musste er zu Grunde gehen; denn auf der Fahne der Revolution stand die Freiheit zu oberst. Aber hier hiess es: Le communisme est mort, vive le socialisme.

---

[1]) Vgl. Lorenz Stein a. a. O. I, 153—204; Advielle, Histoire de G. Babeuf et du babouvisme, 2 vol., Paris 1834; Sombart a. a. O. S. 32; Alfred Espinas, Babeuf et le babouvisme, Revue intern. de Sociologie, 1898, p. 305 ff.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Anfänge des wissenschaftlichen Sozialismus. Saint-Simon und seine Schule.

Babeuf hat seine einseitige Bevorzugung der absoluten Gleichheit auf Kosten der individuellen Freiheit mit dem höchsten Preise bezahlt — mit seinem Kopf. Der erste praktische Kommunist im grossen Stil war notwendig zugleich sein erster Märtyrer. Denn es war eine Zumutung von kaum zu überbietender Ungeheuerlichkeit, dass eine Gesellschaft, die erst seit sechs Jahren nach jahrhundertelangem, erbittertem Kampf gegen Feudalismus, Papst, König und Adel sich das kostbarste Gut des Individuums, die Freiheit, mühselig genug ertrotzt hatte, nunmehr das gewagte Experiment machen sollte, die kaum erkämpfte Freiheit dem Idol der Gleichheit zum Opfer zu bringen. Noch hatte die Gesellschaft keine Musse gefunden, sich an den Früchten der Freiheit zu laben, und schon sollte sie den Freiheitsbaum fällen, um die Standarte der Gleichheit aufzupflanzen! Das war Hochverrat an der Majestät der Freiheit, und der Hochverräter musste seine unreifen, jedenfalls verfrühten Vorschläge mit seinem Herzblut büssen. Ein Taumel ergriff die nunmehr zur Herrschaft gelangte Mittelklasse; man stürmte in rasendem Galopp vorwärts, um die Früchte der Freiheit zu ergattern.

Aus der Forderung der politischen entwickelte sich sehr bald und in naturgemässer Weiterbildung die der ökonomischen Freiheit. Hiess die Losung des verkünstelten despotischen Staatswesens, des ancien régime, Schutzzoll, so gab das vom Despotismus entfesselte Bürgertum die Parole aus: Freihandel. Der Merkantilismus wird von der Physiokratie abgelöst. Laissez faire, laissez passer wird das Losungswort des Tages. An die Stelle des Zunftsystems traten Freizügigkeit und freier Vertrag. Das eine Extrem erzeugte durch Opposition das andere. War das Individuum bisher politisch, sozial und ökonomisch gebunden und an die Scholle gefesselt, so soll es sich jetzt politisch, sozial und ökonomisch ganz ungehindert entfalten können. Und so fiel denn die letzte Schranke, die bis dahin das Kapital in seiner mächtigen Entwicklung gehemmt hatte: die Industrie konnte sich zur Herrscherin der zivilisierten Welt aufwerfen. Nicht kriegerische Weltreiche, sondern der friedliche Weltmarkt sollte nunmehr die Völker regieren. Der industrielle Typus unseres Kultursystems kündigt sich an. Es entsteht eine neue, industrielle Monarchie mit eigenem Adel. Wir hören nach und nach von Eisenbahnkönigen, Petroleumherzögen, Kohlenfürsten, Schlotgrafen, Eisenbaronen etc. Statt der gotischen Dome des Mittelalters schiessen Fabrikschornsteine in die Höhe, die durch ihre Massenhaftig-

keit die Kirchtürme in den Schatten stellen. Die allbeherrschende Industrie, welche vermittels der Maschine die Manufaktur ablöst, deren Lebensluft aber das Kapital ist, hat eine neue Welt geschaffen. Der absolute Herrscher heisst heute Weltmarkt, der seine Launen hat, so gut wie irgend ein despotisches Duodezfürstlein: die Launen des Fürsten Weltmarkt heissen Krisen. Auch hat sich eine neue Aristokratie gebildet, neben welcher die alte nur noch ein Schattendasein führt. Es ist dies die schlimmste aller Aristokratien: das Kapitalmagnatentum, der Geldadel. Die ehemaligen Hörigen figurieren jetzt unter dem Titel Fabrikarbeiter, die freilich nicht mehr wie ehedem durch die Peitsche des Gutsbesitzers zur Arbeit getrieben werden, sondern durch die fürchterlichere Geissel, die Weltpeitsche: Hunger!

Es soll nicht geleugnet werden, dass der Liberalismus, der das politische Kredo der Industrie ist, die Kultur ganz ausserordentlich gefördert hat, und es wäre ungerecht, wollte man verkennen, dass er ein notwendiger Durchgangspunkt im Entwicklungsprozess der Menschheit war. Das Individuum musste erst zeigen, wie weit es bei der ungehemmt freien Entfaltung gelangt und was dabei für das Gesamtwohl der Menschheit herauskommt [1]). Tatsächlich hat uns denn auch der entfesselte Liberalismus die Lehre erteilt, dass er ein vortreffliches ökonomisches Prinzip ist zur Auslese der findigen, strebsamen, kombinationslustigen Köpfe, wenn auch nicht gerade eine Schule des Charakters. Nachdem nun das Kapital eine geraume Weile bei freiestem Spielraum gewirtschaftet hat, tritt die politische Logik an es heran und fordert Rechenschaft. Vor dem Forum der Vernunft hat sich das Kapital zu verantworten, ob es die ihm überbundene weltbeherrschende Aufgabe auch wirklich gelöst hat.

Wer ist es, der unter der Herrschaft des Kapitals den Löwenanteil davongetragen hat? Der Kapitalist, der nicht selbst arbeitet, sondern sein Kapital und durch dieses andere für sich arbeiten lässt. Unter der Herrschaft des Kapitals werden Lohn und Unternehmergewinn, jene beiden von Smith aufgestellten Kategorien, die immerhin mit Arbeit, sei es körperlicher, sei es geistiger (dispositiver) Art, verbunden sind, zurückgedrängt und unterdrückt durch die dritte Kategorie, nämlich die Rente. Und bei der Vergesellschaftung des Kapitals, dessen assoziative Tendenz sich doch heute deutlich genug in den alle Gebiete an sich reissenden Aktiengesellschaften und Ringen, Corners und Trusts offenbart, werden die kleineren Fabrikanten, Handwerker und Gewerbetreibenden immer mehr dezimiert und dem Proletariat zugeführt, so dass

---

[1]) Dass der Kapitalismus eine förmliche Umformung der Charakterbeschaffenheiten des Menschen im Gefolge hat, zeigen Simmel, Philosophie des Geldes, 1900, besonders S. 364, sowie Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1902, 2. Buch, 3. Abschnitt: Die Genesis des kapitalistischen Geistes.

am Ende nur wenige Grosskapitalisten übrig bleiben, denen alle übrigen Menschen dienstbar und untertan würden.

Der kapitalistische Individualismus ist in seiner Schrankenlosigkeit nicht zu rechtfertigen, weil er seiner Natur nach das arbeitslose Einkommen, wie das Kapital es darstellt, in einseitiger Weise auf Kosten der geistigen und körperlichen Arbeit — Unternehmergewinn und Lohn — begünstigt. Es widerspricht eben dem sittlichen Gefühl nicht minder als der philosophischen Ueberlegung, dass diejenigen, die am wenigsten arbeiten, am meisten geniessen, während umgekehrt diejenigen, die am meisten arbeiten, am wenigsten geniessen sollen. Da aber unsere heutigen Staatsgebilde nicht mehr wie ehedem durch das Machtgebot eines Gewalthabers und die zwingende Logik der Bajonette, sondern wesentlich durch das „hoc volo, sic jubeo“ der Stimmzettel ihre Form erhalten, so stehen wir vor dem peinigenden Dilemma: hic Rhodus, hic salta. Sollen wir uns für den Kollektivismus erklären und das Individuum und seine Freiheit aufheben, oder für den Individualismus, und damit das arbeitslose Einkommen auf Kosten der Arbeiter privilegieren?

Jetzt stehen wir an der Schwelle des Sozialismus. Um nämlich die unausfüllbar scheinende Kluft zwischen Kollektivismus und Individualismus zu überbrücken und den inneren Widerspruch von Freiheit und Gleichheit aufzuheben, muss man es mit einem Kompromiss zwischen beiden versuchen, und dieser Kompromiss heisst Sozialismus [1]), der die Aufhebung des Privateigentums wie die wilde Fortwucherung des kapitalistischen Individualismus gleich sehr bekämpft, aber Konzessionen an beide, unversöhnbar scheinende Richtungen macht.

Dem Kollektivismus räumt der Sozialismus ein, dass eine, möglichste Gleichheit anstrebende Gemeinsamkeit das soziale Ideal ist; nur sollen nicht die Genussmittel gemeinsam sein, wie die Kommunisten wollen — denn dadurch würde die Freiheit des individuellen Geschmacks beeinträchtigt, wenn nicht ganz aufgehoben werden —, wohl aber sollen die Produktionsmittel gemeinsam sein. Dem Kapital hinwiederum räumt der werdende Sozialismus sein Recht ein. Aber da das Kapital, wie schon Adam Smith gelehrt hat, seinen vornehmsten Ursprung in der Arbeit hat, so soll es auch nur dem zustehen, der arbeitet (Recht auf den vollen Arbeitsertrag). Damit ist einmal gesagt, dass die Rente als arbeitsloses Einkommen fortzufallen habe, andermal, dass das Erbrecht individuell aufzuheben und auf den Staat zu übertragen sei. Denn soll die Arbeit das einzige Anrecht auf Kapitalbesitz sein, dann haben die Kinder der Kapitalisten, deren einzige Arbeit darin bestand, dass sie sich die Mühe gaben, geboren zu werden, offenbar keinen Anspruch auf

[1]) Vgl. die verwandten Gedankengänge bei Theob. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 1899, S. 502.

Kapital. Erbteil ist für das erbende Individuum ebenso arbeitsloses Einkommen wie für den Kapitalisten die Rente, folglich muss es, fällt das arbeitslose Einkommen, mitfallen.

Geht also die Tendenz des Kommunismus dahin, die Kapitalisten zu enteignen und das Gesamtkapital für Staatsgut zu erklären, an welchem jeder gleichen Anteil hat, geht anderseits der Individualismus in seinen natürlichen Folgen darauf aus, das arbeitslose Einkommen ständig zu vermehren und einseitig zu bevorzugen, so versucht der Sozialismus eine Synthese beider Extreme dergestalt, dass er das Kapital dem Individuum belassen will, aber nur das erarbeitete, und zwar nur das selbst erarbeitete, also unter radikaler Abschaffung aller Lohnarbeit, und Ausschluss des ererbten oder sonstigen arbeitslosen Einkommens durch Rente.

Wie jede politische oder wissenschaftliche Richtung hatte natürlich auch der Sozialismus eine stattliche Reihe von Stufengängen zu durchlaufen, bevor er seine heutige Gestalt gewinnen konnte. Ist der Sozialismus, wie wir auseinandergesetzt, im wesentlichen ein Kompromiss zwischen Kommunismus und Individualismus, so ist klar, dass es verschiedene Wege geben musste, einen solchen Kompromiss herbeizuführen. Darum folgen denn auch die Theoretiker des Sozialismus einander Schlag auf Schlag. Saint-Simon, Bazard, Enfantin, Fourier, Louis Blanc, Proudhon und der Kommunist Cabet haben im 3. und 4. Jahrzehnt, also fast gleichzeitig, ihre voneinander nicht unwesentlich abweichenden sozialistischen Systeme ausgearbeitet, ebenso wie Robert Owen in England, und in Deutschland zur gleichen Zeit Marx, Engels, Lassalle und Rodbertus ihre nicht minder auseinandergehenden sozialistischen Systeme konzipiert haben.

Der erste grosse Systematiker des Sozialismus war Graf H. Saint-Simon[1]). Er nannte sich nach der Revolution nur noch Bürger Henri Saint-Simon und richtete an die Konstituante eine Dank- und Zustimmungsadresse, weil sie den Adel abgeschafft hatte. Ihm schwebte eine physiko-politische Reorganisation der Menschheit als Endziel vor. Der kriegerische Typus der Menschheit müsse schwinden, um dem wissenschaftlichen Platz zu machen. „Fort mit den Alexanders, macht Platz den Jüngern Archimedes'!" Der kategorische Imperativ der neuen Gesellschaft, in welcher auch den Frauen das Stimmrecht zugestanden werden soll, heisst Arbeit. Während Saint-Simon für seine hochfliegenden Pläne als Politiker wirkte, arbeitete er unverdrossen an seiner

---

[1]) Die frühere Literatur über Saint-Simon (Stein, Janet, Warschauer) ist durch die Darstellung von Georges Weill, Saint-Simon et son oeuvre, Paris 1894, und L'école Saint-Simonienne, Paris 1896, überholt; vgl. noch S. Charléty, Histoire de Saint-Simonisme, Paris 1896; Barth, Philosoph. der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 17.

„Introduction aux travaux scientifiques du XIXme siècle" (1807)[1]. Hier gebraucht er bereits den später von seinem Schüler Comte zu so grosser Bedeutung erhobenen Terminus „philosophie positive".

Saint-Simon fand nämlich Sekretäre, die aus Anhänglichkeit an seine Person und Lehren ihm ihre Dienste uneigennützig anboten. Der erste war Augustin Thierry, der nachmalige berühmte Historiker, der zweite kein Geringerer als Auguste Comte, der letzte sein treuer Anhänger, Biograph und Interpret Olinde Rodrigues. Mit Thierry gab er 1817 sein grosses Werk „De l'Industrie" heraus. Hier führt er folgende Gedanken aus: Die moderne Gesellschaft darf sich nur aus Arbeitenden, sei es geistig oder körperlich Arbeitenden, zusammensetzen. Nur die Arbeit verleiht das Recht auf Existenz. Die auf Arbeit zu gründende neue Gesellschaft kennt nur zwei Feinde: Anarchie und Despotismus.

Die weitere Ausführung des dort entwickelten Planes legte er in seinem bedeutendsten und fesselndsten Werk nieder: „l'Organisateur", 1819/20. Hier stellt er die berühmte Parabel auf: Setzen wir den Fall, Frankreich verliere auf einmal 3000 seiner ersten Gelehrten, Künstler und Industriellen; was wäre die Folge? Das Land hätte seine Seele verloren, es müsste als lebloser Schatten kulturlich zusammensinken. Jetzt lassen Sie aber 3000 Würdenträger, Staatsräte, Minister, Bischöfe, Kardinäle, Oberstallmeister, Oberzeremonienmeister und Prinzen sterben, was wäre die Folge? Die gutmütigen Franzosen würden wohl sehr trauern, aber fehlen werden ihnen alle diese Menschen nicht. Denn es würden sich sofort Tausende finden, die geneigt und geeignet wären, die Stellen der Toten mit Geschick einzunehmen. Die Moral dieser Parabel ist: Die Seele des Volkes steckt in den produzierenden Köpfen und Ständen, während die schmarotzenden Oberchargen ebenso leicht ersetzlich sind, wie jene unersetzlich. Nur spielen die Ersetzlichen die erste, herrschende Rolle, und die Unersetzlichen die letzte.

Und nun entwirft Saint-Simon sein Staatsprogramm, dessen Kern darin besteht, dass die Arbeit das oberste Recht auf Dasein und Genuss gewähren soll. An die Stelle des Kriegsstaates, der sich historisch überlebt hat, soll der Industriestaat treten (unter Industrie begreift Saint-Simon jegliche Art wirklicher Arbeit). Die allgemeine Wehrpflicht, wie wir sie heute kennen, soll durch eine allgemeine Arbeitspflicht ersetzt werden. War das 18. Jahrhundert vornehmlich kritisch, so soll das 19. Jahrhundert schöpferisch sein, so zwar, dass es planvoll und systemgerecht einen auf die Ergebnisse der Wissenschaft gegründeten Industriestaat schaffen soll. Die Politik soll zu einer positiven Wissenschaft erhoben

[1]) Vgl. G. Dumas, l'État mental de Saint-Simon, Revue philosoph. 1902, p. 77 ff.

werden. Ihr Material empfängt sie von der Geschichte. Diese selbst sei aber noch keine positive Wissenschaft, könne sich aber sehr wohl zu einer solchen entwickeln, wenn sie die Gesamtrichtung des menschlichen Geistes erkennt und die Tendenzen dieser Entwicklung aufdeckt. Und diese Grundrichtung zeige sich in der geistigen Entwicklung unseres Kultursystems, welches die drei Stufengänge aufweise: theologische, metaphysische, politische Welterklärung (die drei Stadien Comtes vorwegnehmend). Ebenso deutlich zeige die Geschichte eine offenkundige Tendenz unseres Kultursystems, den kriegerischen Typus allgemach zu Gunsten des industriellen preiszugeben (Hauptgedanken Spencers). War das Hochziel, das sich die Revolution des vorigen Jahrhunderts gesteckt hatte, die politische Freiheit, so soll das soziale Bestreben des nächsten Jahrhunderts auf Humanität und Brüderlichkeit gerichtet sein.

Diese mehr ethische Seite seines sich allmählich herausschälenden Sozialismus hat er mit besonderem Glück in seiner vorletzten Schrift „Catéchisme des Industriels“, 1823/24, entwickelt. Hier ahnt er zuerst den Gegensatz von Kapital und Arbeit [1]), aus dessen Zusammenwirken die liberale Bourgeoisie hervorgegangen ist. Jetzt erst drängt sich ihm die Ueberzeugung auf, dass der Mittelstand den grundherrlichen Adel von ehedem nur depossediert hat, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Der nackte Egoismus sei es, der diesem Mittelstand als Leitstern gedient habe; er dränge die störenden Elemente hinaus, um die Herrschaft an sich zu reissen — nach dem Grundsatz: „ôte-toi de là que je m'y mette“, welches geflügelt gewordene Wort übrigens von Saint-Simon, vielleicht im Anschluss an Mirabeau, zur Kennzeichnung des krassen Egoismus gebraucht worden ist. Um diesen Mittelstand für seine Anmassung zu züchtigen, verlangt er ein Bündnis des Königtums mit den Arbeitern gegen den Mittelstand, wie später Rodbertus und Lassalle. Das sittliche Hochziel dieses Bündnisses heisse: Bezwingung des Egoismus durch die Brüderlichkeit. Le principe industriel est fondé sur le principe de l'égalité parfaite. Die politische Freiheit ist die natürliche Folge fortschreitender Entwicklung; sie ist eine Folgewirkung der Zivilisation, nicht ihr Ziel; sie musste sich gegen den Feudalismus durch eine Revolution durchsetzen, aber nun sie einmal erkämpft ist, hört sie auf letztes Ziel zu sein.

Die Aufgabe der Staatsmänner im Industriestaat ist vornehmlich, für Arbeit zu sorgen, „die Lage der auf ihre Arbeitskraft allein angewiesenen Klasse nach Möglichkeit zu verbessern“. Saint-Simon ahnt hier das Prinzip des Rechtes auf Arbeit, ohne es deutlich auszusprechen.

---

[1]) Die scharf pointierte Gegenüberstellung von Bourgeois und Industriel oder Ouvrier stammt von ihm.

Er sah es kommen, dass das Proletariat an die Pforten der Parlamente stürmisch pochen und sein unterdrücktes Recht fordern werde. Die Machthaber — es waren dies die Bourbonen zur Zeit, als Saint-Simon schrieb — könnten daher keine bessere Politik treiben, als diesem unvermeidlichen Uebel dadurch vorzubeugen, dass sie sich mit den Industriellen, d. h. den wirklichen Arbeitern[1]), verbänden — gegen das arbeitslose Kapital. Eine Vergesellschaftung des Eigentums hat übrigens Saint-Simon selbst nie und nirgends gefordert; er selbst redet eigentlich nur einer sozialen Reform, nicht dem Sozialismus selbst das Wort.

Die letzte Phase seines Sozialismus, die religiöse nämlich, hat zur äusseren Anerkennung des Systems zwar, nicht aber zu seinem Ruhm als Theoretiker des Sozialismus beigetragen. Seinen sozialen Schwanengesang hat Saint-Simon noch kurz vor seinem Tode in seinem bekanntesten Werke „Nouveau Christianisme" niedergelegt. Die letzten Worte an seinen Schüler Rodrigues, die er 19. Mai 1825 sterbend an ihn gerichtet hat, lauteten: „Vergiss nicht, man muss begeistert sein, um grosse Dinge zu vollbringen! Mein ganzes Leben fasst sich in einem Gedanken zusammen: allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen zu sichern!"

Der Grundgedanke seines „Nouveau Christianisme" lässt sich kurz dahin zusammenfassen: An die Stelle des geisttötenden Buchstabenglaubens, wie ihn das dahinsiechende dogmatische Christentum fordert, trete ein neues, soziales Christentum, das nur einen Glaubenssatz kennt, das alttestamentliche Wort: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Saint-Simon sieht im Katholizismus ein kirchliches Falschmünzertum des Klerus, dem es nicht um Nächstenliebe, sondern um Machterweiterung zu tun sei; der Protestantismus habe zwar in Luther einen grossen Anlauf genommen, die tiefen Schäden der Kirche zu heilen, aber er sei auf halbem Wege stehen geblieben; der Kultus sei durch ihn reizloser, nüchterner und darum weniger anziehend geworden, während der dogmatische Teil bis auf wenige Abstriche geblieben sei, ja sogar sich verhärtet habe. Das neue Christentum Saint-Simons will die 1800 Jahre kirchlicher Entwicklung eliminieren, um unmittelbar an die Religion Jesu selbst anzuknüpfen. Predigte Jesus das Evangelium der Armut, so zwar, dass derjenige, der nicht arbeitet, auch nicht essen soll, so kündet Saint-Simon geradezu das Evangelium der Arbeit. Nur in einem, allerdings grundlegenden Punkte will das neue Christentum Saint-Simons vom Urchristentum Jesu sich trennen. Jesu Reich ist „nicht von dieser Welt", und darum fordert das Christentum Entsagung, Enthaltsamkeit von sinnlichen Genüssen, Weltflucht, und es

[1]) Die Industrie definiert Saint-Simon als die organische Gesamtheit der Arbeit.

verweist auf das Jenseits. Diesen Jenseitsgedanken lässt Saint-Simon fallen; sein Reich ist nur von dieser Welt. Das soziale Christentum, wie es sich im Kopfe Saint-Simons malt, soll durch das Prinzip der Brüderlichkeit und die Forderung, dass jeder nach Massgabe seiner Fähigkeiten seinen Anteil an den gemeinsam produzierten Gütern dieser Welt erhält, das materielle Elend möglichst aus der Welt zu schaffen suchen [1]).

Saint-Simon besass von Hause aus das Zeug zum sozialen Erlöser, aber er hatte seine Kräfte in der Jugend zu sehr verzettelt und vergeudet, um jenes Mass bezwingender sittlicher Kraft zu behalten, ohne welches ein sozialer und religiöser Weltreformator gar nicht denkbar ist. Zudem haben die Jünger und pietätvollen Anhänger Saint-Simons, die nach seinem Tode eine Gemeinde von Saint-Simonisten ins Leben riefen, die Lehren ihres Meisters teils auf die Spitze getrieben, teils geradezu verzerrt. Ersteres geschah durch seinen berufenen Apostel Saint-Amand Bazard, letzteres durch seinen unberufenen Nachbeter Barthélemy-Prosper Enfantin.

Bazard hielt 1828 eine Reihe von Vorträgen über den Saint-Simonismus, in welchen er die soziale Theorie des Meisters teils schärfer herauszuarbeiten, teils durch das Ziehen der letzten Konsequenzen zu überbieten suchte. Die Vorträge erschienen unter dem Titel: „Exposition de la doctrine de Saint-Simon.“ Hier führt Bazard aus, dass der unharmonische Gesellschaftszustand der Gegenwart, bei welchem einem arbeitslosen Kolossalreichtum einzelner ein freudenloser, überarbeiteter Massenpauperismus gegenübersteht, gegen Religion und Moral gleich sehr verstösst. Der Grundfehler steckt in dem durch das herrschende Erbrecht privilegierten Kapital, das häufig minder Befähigten eine gewaltige Macht in die Hand gibt, die sie missbrauchen, während viele Befähigte aus Mangel an Kapital niemals dazu gelangen, ihre Befähigungen auszunützen. Die radikale Heilung dieses Erbübels kann nur durch Aufhebung des Erbrechts herbeigeführt werden. Nicht der Zufall der Geburt, sondern die individuelle Tüchtigkeit soll entscheidend sein. „Jedem nach seiner Fähigkeit und jeder Fähigkeit nach ihren Werken,“ verlangt Bazard. Hat die Finanzaristokratie den Geburtsadel abgelöst, so soll jetzt an die Stelle der vererblichen Finanzaristokratie eine Aristokratie des Talents treten. Nicht die Kinder oder die Verwandten der Verstorbenen sollen die Erben sein, denn dadurch fällt die Kapitalmacht vielfach in die Hände von Tröpfen und Tölpeln, sondern der Staat soll jedes Erbe antreten, um es durch seine Banken und Filialen solchen anzuvertrauen, die sich durch Talent und Tüchtigkeit

[1]) Die wissenschaftliche Leistung Saint-Simons hat P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 23, auf einen knappen Ausdruck gebracht.

auszeichnen, eben damit aber die Gewähr liefern, dass sie mit dem Kapital keinen Missbrauch treiben werden, Bazard verlangt also wohlverstanden weder eine allgemeine Aufteilung, noch viel weniger die Aufhebung des Privateigentums, sondern im Gegenteil: er bejaht das individuelle Eigentum; nur verneint er das erbliche, welches auf dem Wege der Gesetzgebung ohne jede Revolution durch staatliches Heimfallsrecht abgeschafft werden soll. Bazards Sozialismus erhebt sich auf durchaus wissenschaftlicher Grundlage. In seinen Vorlesungen (Exposition de la doctrine de Saint-Simon, 2 Bde., Paris 1830) deckt er im Geiste des Meisters die Gesetze des menschlichen Fortschritts auf: Kunst, Wissenschaft und Industrie (Wirtschaft). Mit Saint-Simon teilt er die Menschheitsgeschichte in organische und kritische Perioden; die ersteren streben einem Einheitsziele zu, und die Regulierung der sozialen Klassenbildung vollzieht sich harmonisch. Es bilde sich eine Art seelischer Gleichheit heraus. Die kritischen Epochen hingegen stören diese Gleichheit, indem sie die Persönlichkeit wecken, reizen, schärfen. Die französische Revolution sei eine solche kritische Periode des Menschengeschlechts gewesen; aber mit Saint-Simon beginne wieder eine organische Epoche, die Herrschaft des industriellen Typus.

Das System Bazards hat einen Zug ins Grosse, das Enfantins hingegen ruht auf tönernen Füssen. Hat nämlich jener mit vollem sittlichen Ernst die soziale Denkweise Saint-Simons hervorgekehrt, so legt Enfantin den Nachdruck auf die religiöse, wie schon der Titel seiner 1831 erschienenen Schrift „La réligion Saint-Simonienne“ zeigt. Schon Saint-Simon hatte ausgerufen: „Heiligt euch durch Arbeit und Vergnügen!“ und hat damit dem Fleisch sein Recht neben dem Geist eingeräumt [1]). Enfantin aber gibt dieser sozialen Religion die Wendung, dass sie im Gegensatz zum alten Christentum, das den Geist auf Kosten des Fleisches bevorzugte, die Rechte des Fleisches in den Vordergrund stellt. Enfantins soziale Religion hat etwas Carpocratianisches: die fleischliche Lust, die sinnlichen Freuden sollen mit dem Scheine des Religiösen umgeben werden. Kein Wunder, dass er grossen Anhang gewann, dass in Paris allein zwölf Saint-Simonistische Schulen entstanden und in der Provinz fünf Saint-Simonistische Kirchen ad majorem gloriam des neuen Christentums, der sozialen Religion, errichtet wurden. Denn wenn man dem leichtlebigen Pariser Weltling, der bis dahin vielleicht von Zeit zu Zeit heimliche Gewissensbisse empfand, mit einem Male erklärt, dass die neue Religion den Genuss heilige, die sinnliche Freude

[1]) Vgl. Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris 1865—1878. Ueber die ganze Bewegung siehe die Darstellungen von Reybaud, Karl Grün, Stein, Malon, Sudre, Thonissen, Mohl, Marlo (Winkelblech), Dühring, Quack; C. Stegmann u. C. Hugo, Handbuch des Sozialismus, 1894—1896; Bernstein und Kautsky, Gesch. des Sozialismus, 1895, II, 750—821 (nur bis zur franz. Revolution reichend).

weihe: ist es da ein Wunder, dass man scharenweise zuströmt? Jeder zieht es vor, eine religiöse Tat zu vollziehen, statt eine Sünde zu begehen, zumal wenn die Handlung die gleiche und zwar lustspendende bleibt.

Diesen Schritt mochten die ernsteren Saint-Simonisten nicht mitmachen. Bazard, Pierre Leroux, Cornet, Rodrigues zogen sich von Enfantin zurück. Enfantin hat indes die Menge taumelnd mit sich fortgerissen und liess sich von ihr jubelnd zum „père suprême“, zum Freudenpapst der neuen Sozialreligion ausrufen. Als aber das neue Kirchenhaupt, den Zölibat verwerfend, das ihn ergänzende Priesterweib allerorts suchte und auf seinem väterlichen Gute Ménilmontant Orgien feierte, und als sich vollends in der Gemeindekasse des Saint-Simonismus ein verwünscht prosaisches Defizit einstellte, da erwachten die Saint-Simonisten mit ernüchterter Miene aus dem kurzen Freudenrausch. Statt der weiblichen Prophetin erschien bei Enfantin ein männlicher Polizist, der ihn ins Gefängnis abführte, wo er nebst vier anderen Gesinnungsgenossen wegen Verletzung der öffentlichen Moral angeklagt, seinen Fehl durch zweijährige Strafe büssen musste. So endete das soziale Drama, das Saint-Simon inauguriert hatte, in seinem Schöpfer mit einem tragischen Schluss, in seinen Adepten aber, insbesondere bei Enfantin, mit einer elenden Farce und öden Boulevardposse, weil Saint-Simon und sein Anhang die Zeit nur halb, die Zeit aber ihn selbst zu wenig und seine Sippe nur zu gut verstanden hat.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Charles Fourier.

Eine Frage von einschneidender Wichtigkeit war in den bisherigen Versuchen kaum ernstlich aufgeworfen, geschweige denn beantwortet worden, die Frage nämlich: woher alle die Nahrungs- und Genussmittel nehmen, die dazu erforderlich sind, die ganze Menschheit gleich glückselig zu machen? Schon bei der heute so aufreibenden Produktionsweise, bei welcher in der Regel kein vier- oder sechsstündiger Arbeitstag herrscht, sondern durchschnittlich etwa ein zwölfstündiger, kann trotz der Anspannung aller Kräfte aus dem Boden kaum so viel herausgeschlagen werden, dass ausreichende Genussmittel für eine nennenswerte Minorität vorhanden wären: wie sollte das nun erst werden, wenn die Menschen weniger arbeiten und im Durchschnitt mehr geniessen wollten? Der Boden ist doch begrenzt, neue Erdteile sind nicht

mehr zu entdecken — wie kann man also erwarten, dass die gleiche Bodenfläche, die heute bei fleissigster Exploitierung seitens der Invividualwirtschaft kaum genug produziert, um die elementarsten Bedürfnisse zu decken, künftig bei weniger Arbeit allen Menschen reichliche Nahrung spenden könnte?

Noch mehr. Wenn heute, da Not und Elend ein natürliches Hemmnis allzugrosser Volksvermehrung bilden, sofern die enorme Kindersterblichkeit — in den Fabrikstädten zumal — ein natürlicher, wenn auch sittlich beschämender Regulator der Volksvermehrung ist: wie sollte das nun erst werden, wenn die Arbeiter sämtlich so gestellt wären, dass sie ihren Kindern die gleiche Sorgfalt und Nährweise widmen könnten, wie heute die Besitzenden? Schwebt dann nicht über unserem Haupte das Damoklesschwert jenes von Malthus formulierten Bevölkerungsgesetzes, wonach die Nahrungsmittel sich nur in arithmetischer Progression vermehren, während die Bevölkerung in geometrischer steigt? Wenn die Menschen keine Existenzsorgen und dann natürlich auch keine Veranlassung mehr hätten, den Massengeburten vorzubeugen: wäre da nicht zu befürchten, dass die Uebervölkerung so überhand nehmen würde, dass der Boden selbst bei rationellster Bewirtschaftung nicht genug hervorbringen könnte, alle auch nur dürftig zu nähren, so dass wir uns am Ende in wildem Existenzkampf gegenseitig aufreiben müssten? Wenn die Kriege aufhören, die Seuchen durch vorbeugende Massregeln unmöglich gemacht werden, die Krankheiten durch stetig gesteigerte hygienische Vorkehrungen sich vermindern und selbst die wenigen, die alsdann noch auftreten werden, durch die ungeahnten Fortschritte der Medizin zur Heilung gebracht würden: wie müssten sich da die Ziffern der Sterblichkeitsstatistik verschieben!

Diese Fragen hat Saint-Simon sich gar nicht vorgelegt, ihre Lösung vielmehr seinem Landsmann und Zeitgenossen Charles Fourier[1]) überlassen. Diese beiden Apostel des modernen Sozialismus, Saint-Simon und Fourier, gingen in Paris eine geraume Weile nebeneinander her, ohne dass der eine die Existenz des anderen auch nur geahnt hätte. Der Zufall hat uns nicht den Gefallen getan, die beiden bedeutsamsten Sozialtheoretiker des damaligen Frankreich zusammenzuführen. Uebrigens bezweifle ich sehr, ob sie dem Zufall für eine persönliche Bekanntschaft dankbar gewesen wären; denn diese beiden Sonderlinge waren recht wenig dazu angetan, miteinander auszukommen, so sehr sie sich auch gegenseitig theoretisch ergänzt haben mögen. Saint-Simon war und blieb der bettelstolze, adlige Roué, Fourier sein

[1]) Neben Bebels apologetischem Buch, Charles Fourier, kann sich die kritische Studie O. Warschauers, Gesch. des Sozialismus und Kommunismus, Bd. II, Leipzig 1893, sehr wohl behaupten. Die ältere Literatur über Fourier und die Ecole sociétaire bei H. Greulich, Fourier, 1881, S. 70—73.

Leben lang der bescheidene Handelskommis (sergent de boutique), der trotz seiner Dürftigkeit die Geschenke seiner Freunde ebenso würdevoll zurückwies, wie jener skrupellos nach ihnen haschte. Saint-Simon hat auf seinen Querstreifereien die Gesellschaft beider Weltteile, und zwar in allen ihren Schichten, gesehen, Fourier, der arme Kommis und Weinagent, kennt die Welt nur so, wie sie sich in seiner fünf Treppen hoch belegenen Mansarde widerspiegelt, und darum versucht jener die Welt, die er gründlich genug kennt, geschichtlich zu erklären, während dieser sich eine solche in seinem einsamen Stübchen arithmetisch zurechtzimmert. Und sonderbar genug: Fourier, der bis auf eine kurze Episode seines Lebens ein Proletarier gewesen ist — eine kleine Rente, von der allein er lebte, betrug 900 Franken —, weiss von der Existenz eines Proletariats so gut wie nichts. Nicht die Leiden des Proletariats sind es, die ihn, wie seinerzeit Saint-Simon, inspirieren, sondern die ihn sittlich anwidernde Unwahrhaftigkeit des Handels, dieses „edlen Handwerks der Lüge“, in dessen Dienst er Zeit seines Lebens stand.

Das Grundprinzip der „passionellen Attraktion“, das Fourier in seinen Schriften „Théorie de quatre mouvements, 1808“, Traité de l’association domestique, 1822“, und „Le nouveau monde industriel et sociétaire, 1829“, niedergelegt hat [1]), eröffnet uns das Verständnis seiner Lehre. Die oberste Voraussetzung Fouriers ist, dass in der Natur eine absolute Harmonie herrscht und daher alle natürlichen Triebe des Menschen, eben weil natürlich, auch berechtigt sind. Die Natur hätte uns unsere Triebe (passions), von denen fünf sinnlicher Natur, vier seelischer Art und gemischten Charakters sind, nicht eingepflanzt, wenn diese an sich sündhaft oder unsittlich wären. Da wir indes diese Leidenschaften haben und alle Sünden aus ihnen hervorfliessen, so muss irgendwo in unserer Gesellschaftszusammensetzung ein Fehler stecken. Es kann unmöglich die natürliche Ordnung sein, dass unsere Leidenschaften und Triebe, die uns von Hause aus offenbar zur Harmonie eingeboren sind, in der heutigen Gesellschaftszusammensetzung gleichwohl zur Sittenlosigkeit führen. Der Fehler kann also nur in der Zusammensetzung unserer Zivilisation stecken. Wir nennen zivilisiert den Menschen, der seine Triebe meistert, seine Leidenschaften zähmt und hemmt: da steckt eben der Fehler. Unsere Zivilisation befindet sich auf einem Irrweg. Die Harmonie des Weltalls wird nicht hergestellt durch Bezwingung und Zurückdrängung, sondern umgekehrt durch Gewährung und Entfaltung der natürlichen Triebe, durch ihre harmonische Regelung und Gruppierung.

Jeder Mensch hat einen unbändigen Trieb nach Glück und Genuss.

---

[1]) Vgl. Fourier, Oeuvres complètes, 6 Bde., Paris 1841—1848.

Die bisherige Kultur, wie sie sich in Recht, Sitte und Religion äussert, geht darauf aus, diesen Trieb zu dämpfen, wenn nicht gar ganz zu bezwingen. Aber warum widersetzt sich die Kultur dem Lauf der Natur? Wäre der Trieb nach Genuss an sich verwerflich, warum hätte uns die Natur ihn eingepflanzt? Da die Natur aber ursprünglicher ist als die Kultur, so ist die letztere unzweifelhaft auf dem Irrwege. Heisst das Ideal der Zivilisation, wie es die Kirche kündet, Niederhaltung des Genusses, so besteht das Ideal der Natur, wie es Fourier offenbart, in der Harmonisierung des Genusses.

Da wir aber nur geniessen können, wenn wir arbeiten, zumal Fourier annimmt, dass die Arbeit die Quelle alles Reichtums sei, so gibt es nur ein Auskunftsmittel: die Arbeit muss zum Genuss erhoben werden. Dieses unfassbare Zauberstückchen will Fourier durch sein Prinzip der passionellen Attraktion bewerkstelligen. Er geht nämlich davon aus, dass Bewegung das treibende Agens im ganzen Kosmos und demzufolge auch im menschlichen Zusammenleben ist. In der menschlichen Natur bedeutet die Bewegung nichts anderes als die Vollendung des Triebes. Der Trieb aber muss ein Subjekt haben, an dem er haftet und von dem er ausgeht. Das Subjekt des Triebes ist natürlich der Mensch, der seinen Trieb offenbar nur deshalb auf ein Ziel richtet, weil dieses Ziel ihn anzieht. Folglich ist die Anziehung oder die Attraktion das beherrschende Moment der Gesellschaftsbildung. Der Umfang dieser Ziele ist natürlich beschränkt. Zwar ist das leise Motiv aller durch den Trieb verfolgten Ziele der Genuss. Aber es gibt doch nur eine beschränkte Zahl von Genussarten. Fourier behauptet nun mit dogmatischer Sicherheit: es gibt nicht mehr Triebe als Genussarten, d. h. die Anziehungsmomente sind proportional den Bestimmungen oder Zielen. „Les attractions sont proportionelles aux destinées“ lautet sein Ceterum censeo, das in allen seinen Werken wiederkehrt, und das seine Schüler sogar auf seinen Grabstein gesetzt haben.

Unter den Trieben selbst unterscheidet nun Fourier dreierlei Arten: Luxustrieb, Gruppentrieb und Serientrieb. Im Luxustrieb strebt der Mensch nur nach Befriedigung seiner eigenen Genüsse vermittels seiner fünf Sinne, von denen jeder eine besondere Genussreihe hat. Die Mittel zur Befriedigung dieser persönlichen Genüsse sind Gesundheit und Reichtum. Im Gruppentrieb teilt der Mensch die Genüsse mit einem kleineren Kreise, durch dessen Vorhandensein der Gruppengenuss erst möglich wird. Zu diesem Gruppengenuss gehören: Freundschaft, Liebe, Ehrgeiz und Familiensinn. In diesem Gruppenbetrieb ist gleichzeitig der Uebergang zur Soziabilität des Menschen gegeben, denn neben den rein egoistischen Luxustrieb ist jetzt der halb altruistische Gruppentrieb getreten. Im Serientrieb endlich fühlt sich der Mensch als Teil der ganzen Menschheit. Dazu rechnet er drei Triebe: passion cabaliste,

d. h. das einseitige Lossteuern des Individuums auf ein einziges Ziel, wie dies beispielsweise beim Erfinder der Fall ist, der alle Abwechslung verschmähend, ganz in seinem Denken aufgeht, zweitens passion papillotte, der Schmetterlingstrieb, d. h. das Bedürfnis nach periodischer Abwechslung. Endlich die Synthese beider: passion composite, d. i. der Enthusiasmus für die Vereinheitlichung des Menschengeschlechts, die Begeisterung für die allgemeine Wohlfahrt — man möchte fast sagen: die ethische Befriedigung über die allen Menschen gleichmässig gegönnte Gewährung ihrer spezifischen Wünsche, soweit in diesem krass materialistischen System für die ethische Befriedigung überhaupt Raum vorhanden ist.

Jetzt werden wir begreifen, was Fourier mit seiner passionellen Attraktion bezweckt. Die Arbeit soll zum Genuss erhoben werden. Das kann aber nur dann geschehen, wenn jeder die seiner individuellen Eigenart entsprechende Arbeit verrichtet. Da es aber nur eine bestimmte Anzahl von Trieben gibt, und zwar, wie Fourier meint, ebensoviele wie Arbeitsarten, so wird in einer auf die Harmonie der Leidenschaften gestellten Gesellschaft ein jeglicher sich gerade die Arbeit auszuwählen suchen, die seiner Passion am meisten entspricht. Damit ist aber zweierlei erreicht. Einmal werden die Menschen, da sie nicht mehr aus Not, sondern aus innerem Trieb, d. h. mit Lust arbeiten, unverhältnismässig mehr produzieren können, als heute; denn alles, was man mit Freuden tut, geht uns doppelt so schnell und doppelt so gut von der Hand. Ferner werden sich diejenigen, die die gleichen Arbeitstriebe haben, zu Gruppen zusammenfinden. Es wird eine Arbeitsteilung im grossen Stile vor sich gehen, so zwar, dass die gleichgearteten Arbeiter, welche dieselben Triebe besitzen, sich assozieren. Und hier begegnen wir dem grossen sozialistischen Gedanken der Arbeitsassoziation in scharfer Prägung. Dadurch, dass man passionell, d. i. mit Freude, arbeitet, besonders aber dadurch, dass die von der Natur gleich veranlagten Arbeiter sich assozieren, schaffen die Arbeiter neue ungeahnte Werte, indem sie durch rationellere Kultur dem Boden unvergleichlich mehr Güter entlocken, als es heute die unsparsame, zersplitternde, arbeitvergeudende Individualwirtschaft vermag. In der Forderung der Arbeit aller trifft er mit Saint-Simon zusammen. Die von Fourier angekündigte Epoche des „Garantismus“, in welcher jedem Menschen eine gewisse Lebenshaltung garantiert wird, muss durch Einrichtung von Phalansterien (Paläste für 1800 arbeitende Personen) beschleunigt werden.

Bis hieher konnten wir Fourier mit leidlichem Ernst folgen. Die Frage, ob unsere Produktionsweise wirklich die höchste Gütermenge aus dem Boden zieht, ob nicht vielmehr auf assoziativem Wege und durch rationellere Kultur der Boden ertragsfähiger gemacht werden könnte, ist gar nicht von vornherein abzuweisen. Hat uns aber Fourier bis hieher

gebracht, dann versucht er es, uns auf den Flügeln seiner ausschweifenden Phantasie in ein Fabelland zu führen, gegen welches die arabischen Märchenträume von 1001 Nacht sich als „veristische“ Erzählungen ausnehmen.

Das Prinzip der Attraktion herrscht natürlich in der ganzen Natur, also auch in der Planetenwelt. Nun aber ist die Achse der Erde augenblicklich fehlerhaft; sie muss in absehbarer Zeit in das richtige Geleise kommen. Dann wird sich die Attraktion zwischen dem Nordpol und Südpol vollziehen. Die tropischen Klimate erhalten dadurch eine sänftigende, kühlende Temperatur, und am Nordpol erscheint eine Lichtkrone, welche die Eisberge zum Schmelzen bringt. Dann werden in Sibirien Orangen blühen, und an den Spitzbergen werden die Seehunde zu ihrem grossen Erstaunen statt der schwimmenden Eisberge nur sanft dahin schaukelnde Seeschiffe sehen. Hai, Krokodil, Walfisch und ähnliche schädliche Ungetüme überleben natürlich diesen Wechsel nicht; es bilden sich auf dem Meeresgrund neue Tierarten, welche keine bessere Beschäftigung finden, als den Menschen die Schiffe über die Meere zu ziehen. Ein Lichtstrahl wird das ungeniessbare Salzwasser der Meere mit einem Zauberschlage in die wohlschmeckendste Limonade verwandeln, und findige Chemiker werden aus Basalt die schmackhaftesten Pasteten herstellen!

Danach, sollte man meinen, stände Fourier an der Schwelle des Wahnsinns. Das ist aber keineswegs der Fall. Fourier war nur ein schrullenbehafteter Sonderling. Abgesehen von seinen kosmischen Phantasiegebilden ist er ein verzweifelt nüchterner, geradezu pedantischer Geselle. So steht er z. B. in seinem Hauptplane, der Errichtung von Phalansterien, auf dem Boden des Möglichen[1]). Um nämlich sein Ideal des Genusses, die passionelle Attraktion desselben, zu verwirklichen, fordert er die Errichtung von Phalangen oder Phalansterien. Es sind dies palastartige Gebäude für etwa 1800 Personen, die den sozietären Mechanismus zu vollführen willens sind. Ganz friedlich, ohne jede revolutionäre Gewaltsamkeit, soll das erste Phalansterium auf kooperativem Wege entstehen. Hier wird jedem Arbeiter zuvörderst ein soziales Minimum gewährleistet, aber sonst wird der Unternehmergewinn in der Weise geteilt, dass die Arbeiter $^5/_{12}$, die Kapitalisten $^4/_{12}$ und die Talente $^3/_{12}$ erhalten. So trug z. B. das spätere Tageblatt der Fourieristen, an deren Spitze der jugendlich frische Victor Considérant stand, die „Phalange“, die Aufschrift: „Gesellschaftliche Reform ohne Revolution.

[1]) Ueber die praktischen Erfolge der relativ zahlreichen Versuche mit solchen Phalangen s. Warschauer a. a. O. S. 98—124, besonders über das Familistère de Guise, S. 109 ff., sowie Bulletin of the Departement of Labour, Washington 1896, W. F. Willoughby, Industrial communities, Chap. V, Familistère Society of Guise. Ein ähnliches Experiment ist in Holland (Delft) leidlich geglückt.

Verwirklichung der Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit. Organisation der Industrie, Vergesellschaftung des Kapitals, der Arbeit und des Talents."

Es solle sich erst nur einer finden, der mit einer Million etwa ein solches Phalansterium auf einer dazu gehörigen Quadratmeile Landes erbauen wollte, und die Assoziation der Arbeit, aufgebaut auf dem Prinzip der passionellen Attraktion, ernstlich durchführen, dann sei das soziale Problem gelöst. Wie Archimedes einen Punkt ausserhalb der Erde forderte, um diese aus ihren Fugen zu heben (sein berühmtes δός μοί που στῶ), so verlangt Fourier nur ein Phalansterium als seinen Archimedischen Punkt, dann wolle er die ganze heutige Gesellschaft aus ihren Angeln heben, und zwar durch das blosse Beispiel, ohne jeden Umsturz. Wenn nämlich die Menschen erst einsehen werden, wie glänzend sich ein solches Phalansterium, in welchem durch Arbeitsersparnis und assoziative Produktion ungeahnte Gewinne erzielt werden, bewährt, dann werden alle Menschen — schon vermöge des ihnen gemeinsamen Nachahmungstriebes — sich beeilen, sich gleichfalls zu solchen Phalansterien zusammenzutun.

Wenn das Wahnsinn war, so lag jedenfalls Methode darin. Und hielt man deswegen Fourier für narrenhausreif, weil er fanatisch an seine soziale Mission geglaubt hat, dann gehören manche Sektenstifter und soziale Reformatoren in dasselbe Narrenhaus; denn wer nicht blind an sich selbst glaubt, der wird nie Anhänger gewinnen. Die Anhänger Fouriers aber, an ihrer Spitze der begabte Considérant, haben sich besser gehalten als die Saint-Simons, weil Fourier von seiner sozialen Mission tiefer durchdrungen war als Saint-Simon von der seinigen.

Auch ist die Ausbeute für den theoretischen Sozialismus nach Ausscheidung der kosmischen Abgeschmacktheiten und Streichung der phantastischen Zukunftsträume bei Fourier reicher als bei Saint-Simon. Beide stimmen wohl darin überein, dass sie die soziale Revolution durch eine zweckmässige soziale Reform verhüten wollen; beide sind also antirevolutionäre Sozialisten. Aber während Saint-Simon die soziale Frage im wesentlichen durch eine Aristokratie der Arbeit und des Talents lösen will, verlangt Fourier weit greifbarer: 1. das Recht auf Arbeit, 2. das sozial „garantierte" Existenzminimum, 3. das Prinzip der Assoziativproduktion und die aus diesem hervorfliessende Organisation der Arbeit, 4. Arbeiterversicherung und Organisation des Kredits — und damit stehen wir an der Schwelle des wissenschaftlichen Sozialismus.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Louis Blanc und die „Organisation der Arbeit".

Bisher blieb der Sozialismus auf theoretische Erörterungen beschränkt. Weder Saint-Simon, noch viel weniger Fourier trat mitten in das Volk hinein, um seinen Ideen Geltung zu verschaffen und Nachdruck zu geben. Ihre Studierstube war ihre Welt geblieben. Und so schrieben sie denn auch aus der Studierstube für die Studierstube. Die wenigen Anhänger, die sich ihren Ideen anschlossen, waren Theoretiker wie sie, die eine Fühlung mit jenem Proletariat, dem ja durch den Sozialismus in erster Reihe geholfen werden sollte, weder besassen, noch auch nur suchten. Saint-Simon hatte allerdings ein starkes Empfinden für die Leiden des Proletariats, das er durch eine soziale Religion zu heben vermeinte. Fourier ging auch dieses Empfinden ab, trotzdem er selbst Proletarier war. Beide aber hatten das Gemeinsame, dass die soziale Reform von oben herab in die Massen getragen werden sollte. Sie glaubten in ihrem edlen Eifer, dass die Besitzenden selbst, sei es aus wohlverstandenem Eigeninteresse, sei es aus sittlicher Ueberzeugung, auf einzelne ihrer Vorrechte freiwillig werden verzichten wollen, um den Nichtbesitzenden einen gerechteren Anteil an den Gesamtgütern und Produkten der Nation zu gewähren. Darin aber haben sich beide soziale Schwärmer gründlich verrechnet. So stark ist das allgemeine Ethos noch nicht entwickelt, dass eine durch Verhältnisse oder Gesetze bevorrechtete Klasse freiwillig zu Gunsten der zurückgesetzten verzichtete. Eine so hohe Stufe vollendeter Sittlichkeit und erlesenster Humanität winkt uns vielleicht als letzter Lohn einer Jahrtausende langen sittlichen Erziehung, aber von der heutigen Generation eine solche Gesinnung in grossem Umfange fordern, hiesse das Niveau der heute herrschenden öffentlichen Moral arg überschätzen.

Hätte die Bourgeoisie im 18. Jahrhundert im guten Glauben an die Sittlichkeitsideale des herrschenden Feudalismus warten wollen, bis der Adel freiwillig auf seine Vorrechte verzichtete, um eine Freiheit und Gleichheit herbeizuführen, dann würde ihr die Zeit wohl etwas lange geworden sein. Erst als die Revolution ausbrach und der Adel einsah, dass ihm sein Sträuben doch nicht viel nützen würde, war er klug genug, vorzubeugen und einzulenken, der Form nach auf seine Privilegien freiwillig zu verzichten, bevor man ihn aller Privilegien für verlustig erklärte. Er ging eben willig, bevor man Gewalt brauchte.

Eine künstliche Beschleunigung dieses Prozesses war geboten, und diese fand man in der Organisation des Proletariats. Wenn sich die besitzlose Mehrheit gegen die besitzende Minderheit zusammentut, ganz ebenso, wie sich in Frankreich die politisch rechtlose und staatlich

machtlose Mehrheit gegen die staatlich bevorrechtete Minderheit der zwei oberen Stände verbündet hat, dann wird das moralische Bewusstsein auch der Bevorrechteten künstlich geweckt und geschärft. Und wie damals der Marquis de Noailles und andere Edelleute in ehrlicher Gewissensregung das Unhaltbare des bisherigen Zustandes eingesehen und die Aufhebung ihrer Privilegien selber beantragt haben, so gibt es auch heute schon, nachdem sich das Proletariat zu einer politischen Partei mit bestimmten Forderungen konstituiert hat, eine ansehnliche Schar von Besitzenden, die sich den Arbeiterforderungen anschliessen, ja sich an die Spitze dieser Partei stellen, um Missbräuche der heutigen Gesellschaftsordnung zu beseitigen. Zwei Wege waren gangbar: entweder „Assoziativproduktion mit Selbsthilfe". Diesen Weg ging Bucher, und nach ihm — in Deutschland — Schulze-Delitzsch. Oder „Assoziativproduktion mit Staatshilfe". Diese Richtung schlug Louis Blanc ein und nach ihm — in Deutschland — Ferdinand Lassalle.

Sollte also der Sozialismus aus dem Stadium der abstrakten theoretischen Erörterungen eines Saint-Simon und Fourier in die lebendige Wirklichkeit treten und greifbare praktische Erfolge zu Tage fördern, so brauchte er durchaus einen Praktiker, der die Volksseele in ihrem feineren Gewebe zu beobachten und ihre leiseren Zuckungen zu deuten verstand, und ein solcher Mann war Louis Blanc.

Louis Blanc[1]) ist der erste praktische Sozialist in grossem Stile. Er hat das Verdienst, das französische Proletariat auf der einen Seite zum Bewusstsein seines Elends, auf der anderen aber auch zum Bewusstsein seiner Macht gebracht zu haben. Bis dahin kannte man nur kleine, einflusslose sozialistische Konventikel. Mit Louis Blanc wuchs zusehends eine geschlossene sozialistische Partei empor, die sehr bald gewaltige Dimensionen annehmen sollte. Wie keine Zelle ohne Zellkern lebensfähig ist, so keine Partei ohne Führer. Und Blanc war durch Temperament und Neigung der geborene Parteiführer. Was vor seinem Auftreten nur eine dumpfe, chaotische Masse war, der es zu durchgreifendem Handeln an Geschlossenheit gebrach, weil sie gar kein Ziel hatte, auf welches sie hätte lossteuern können, das hat Louis Blanc durch seine kraftvolle Persönlichkeit aus der atomartigen Vereinzelung zum festen Aggregat einer Arbeiterpartei kristallisiert, indem er den unbewussten Strebungen der Menge die einzuschlagende Richtung gewiesen und das zu erstrebende Ziel deutlich vor Augen gestellt hat.

Der neue Gedanke aber, den Louis Blanc, vielleich im Anschluss an Sismondi, in den Sozialismus hineingetragen und durch welchen er ihn zur Höhe einer herrschenden Partei erhoben hat, ist der Staats-

---

[1]) Vgl. Otto Warschauer, Gesch. des Sozialismus und Kommunismus, Bd. III; Ludwig Elster, Art. Blanc in H. d. Staatswiss. II, 643 f. Reiche Literatur bei Stammhammer a. a. O. S. 30 f.

gedanke[1]). Die bisherigen Sozialisten wollten in der von ihnen angestrebten Reform von der Gesellschaft, und zwar der bürgerlichen, besitzenden Klasse ausgehen und auf privatem Wege unter Umgehung des Staates ihre Reformen durchsetzen. Blanc aber verlangt: nicht von oben herab, sondern von unten hinauf solle der Sozialismus sich entfalten. Seine nächsten Forderungen sind also: erstens Organisation der Arbeit selbst, sowie Zusammenschluss der Arbeiter zu einer eigenen Partei; zweitens solle die Arbeiterpartei vermöge ihrer numerischen Ueberlegenheit das Staatsruder in die Hand nehmen, damit man so auf gesetzlichem Wege die gewünschten sozialen Reformen ohne jede Revolution durch den Stimmzettel allein bewerkstelligen könne. Hat es die heilsame Organisation des Staates in einem guten Jahrtausend fertig gebracht, aus den verschiedenartigsten Völkergruppen eine durch und durch einheitliche französische Nation zu schaffen, so wird die gleiche Staatseinrichtung im Besitze der arbeitenden Mehrheit es ebenso fertig bringen, die Unterschiede der Klassen aufzuheben, die sozialen Ungleichheiten zu mildern und mit der Zeit ganz zu beseitigen. Blanc ist also nicht bloss der erste Organisator des Proletariats, sondern auch der erste Staatssozialist, und hat als solcher auf die deutschen Sozialisten Lassalle, Rodbertus und v. Vollmar[2]) auch theoretisch einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt.

Zwei Schlagwörter von urkräftiger Wirkung hat Blanc mit seinem Buch in die Massen geschleudert; das eine heisst „Recht auf Arbeit", das zweite „Organisation der Arbeit". Und da Blanc diese beiden Schlagwörter, die er nicht einmal erfunden, vielmehr sich nur von früheren Sozialisten angeeignet hatte, in den allmächtigen Klubs und in der zu immer grösserer Macht anwachsenden Presse feurig und nachhaltig zu vertreten wusste, wurde er unversehens zum Arbeiterführer. Der Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Peuple ist nie vorher so scharf zugespitzt worden, wie von Blanc, der dadurch von selbst in seine Führerrolle hineinwuchs. Auch hat Blanc selbst seine sozialistischen Ideen, die ja auch in seinen bekannten Werken „Histoire de dix ans 1830—1840", „Histoire de la révolution française" etc. deutlich genug zu Tage treten, niemals wieder so glücklich und knapp formuliert, wie in seiner „Organisation du travail" (1840), die das volle sozialistische Programm der Revolution von 1848 enthielt.

Sein Leben hatte einen historischen Höhepunkt, den wir festhalten wollen. Zu Anfang des Jahres 1848 gab es in Frankreich dank besonders der agitatorischen Tätigkeit Louis Blancs neben der demokra-

---

[1]) „Gouvernementalen Sozialismus" nennt Lorenz Stein a. a. O. III, 275 den Standpunkt Blancs.

[2]) Vgl. G. v. Vollmar, Ueber Staatssozialismus, Nürnberg 1882; H. Herkner, Staatssozialismus, Neue deutsche Rundschau VIII, 1, 1897.

tischen eine eigene sozialdemokratische Partei. Mittelpunkt der letzteren war das Bureau der „Réforme“. Und als die Februartage des Revolutionsjahres 1848 hereinbrachen und mit dem Siege der Republik endeten, da enthielt das „Gouvernement provisoire“ vier Mitglieder der Partei der Réforme, und an dessen Spitze Louis Blanc. Das war ein berauschender Erfolg der neuen Partei, und hätte Blanc es damals verstanden, diesen Erfolg voll und klug auszunutzen, dann hätte die Welt ein Beispiel erleben können, wie ein sozialistischer Staat beschaffen sein müsse. Blanc verfügte über eine fast unumschränkte moralische Macht, weil er das ganze Proletariat hinter sich wusste. In der ersten Zeit führte er denn auch einschneidende soziale Reformen ein. Erstens wollte er das vielberufene Ministère du progrès (das „Fortschrittsministerium“) erstehen lassen, das im wesentlichen die Interessen des Proletariats innerhalb des Gesamtministeriums vertreten sollte. Als Blancs Kollegen im Ministerium, vor allem Lamartine, sich mit aller Macht dagegen stemmten und statt dessen eine ständige Kommission zur Lösung der Arbeiterfrage mit Louis Blanc an der Spitze vorschlugen, da sträubte sich dieser anfangs. „Was?“ schrieb er später, „die Eröffnung einer stürmischen Schule verlangt ihr, wo ich berufen sein sollte, Vorlesungen über den Hunger zu halten vor einem verhungerten Volke?“ Aber er gab nach. Das revolutionierende Volk stand draussen und harrte stürmisch der Entscheidung des Ministeriums über die beiden Arbeiterforderungen „Ministère de progrès“ und „Organisation du travail“.

Louis Blanc hat am 25. Februar[1]) der provisorischen Regierung das Dekret abgerungen, welches das „Recht auf Arbeit“ proklamierte. Und wenn auch die auf Grund dieses Dekrets unter Leitung Blancs errichteten Nationalwerkstätten (Ateliers nationaux) sich mangels gediegener Organisation und infolge unausgereifter Pläne und verfrühter Inangriffnahme nicht bewährten, so ist dies kein Beweis gegen die Durchführbarkeit dieser ureigensten Idee Blancs. Was im Sturm der Revolution nicht gedeiht, kann darum im Sonnenglanz des Friedens sich vortrefflich bewähren. Jedenfalls war jetzt durch die Wirksamkeit Blancs der eminent sozialistische Grundsatz des „Rechtes auf Arbeit“ offiziell in die Debatte geworfen und sollte nicht mehr von der Tagesordnung verschwinden. Es ist bezeichnend genug, dass im deutschen Reichstag vor wenigen Jahren (1884) anerkannt wurde, dass dem Gedanken des Rechtes auf Arbeit etwas Zutreffendes und Berechtigtes zu Grunde liegt.

---

[1]) Darüber und besonders über den denkwürdigen 28. Februar vgl. Lorenz Stein a. a. O. III, 284 ff.; Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, 2. Aufl., Stuttgart 1891, sowie Rud. Singer, Das Recht auf Arbeit, 1893, S. 53 ff. Ebenso G. Adler, Handwörterb. der Staatswiss., Bd. V, 366; W. Lexis, ebenda S. 9—12; Bernstein, Neue Zeit XII, II; S. Englaender, Geschichte der französischen Arbeiterassociationen, 1864, Bd. II, S. 263 ff.

Und der Mann, der diese sozialistische Idee zu künden wagte, war kein Geringerer als der Fürst Bismarck.

Die Grundidee des Blancschen Staatssozialismus lautet: allmähliches Hineinwachsen der gegenwärtigen Gesellschaft in den sozialistischen Zukunftsstaat. Das wichtigste Mittel zur Beförderung dieses Ueberganges ist die Einrichtung eines Fortschrittsministeriums, dem die Aufgabe erwächst, die Eisenbahnen, Bergwerke, Zettelbanken, Versicherungsanstalten u. s. w. in seine Verwaltung zu übernehmen, sowie Bazars für den Klein- und Grosshandel der unter staatlicher Aegide von den Arbeitsassoziationen hergestellten Waren zu errichten[1]). Auch soll eine Art von Warengeld eingeführt werden. Die landwirtschaftlichen und industriellen Arbeiter sollen sich assozieren und vom Staat das erforderliche Kapital gegen mässigen Zinsfuss vorgeschossen erhalten. Von dem so erzielten Gewinn sind alsdann die Auslagen einschliesslich der Arbeitslöhne abzuziehen, sodann aus dem Ueberschuss ein Viertel zur Amortisation des Kapitals, das zweite Viertel zur Gründung eines Unterstützungsfonds für Arbeitsunfähige, das dritte als reine Dividende an die Mitglieder der Arbeitsassoziation, das letzte Viertel endlich als Reservefonds für den Fall von Krisen zu verwenden.

Das leitende Motiv dieses Staatssozialismus läuft darauf hinaus, der wilden Konkurrenz des heutigen Wirtschaftssystems, die in absehbarer Zeit zu einer ökonomischen Anarchie führen müsse, ein entscheidendes Ende zu bereiten. Das Prinzip der Konkurrenz sei sittlich verwerflich, weil es den Egoismus schärft und die gemeinsten Triebe des Menschen, wie Neid, Hass, Hinterlist, heraustreibt. Gegen diesen Teufel in der Menschennatur kann uns nur ein einziger helfen: Beelzebub. Es ist eine alte Taktik, den Feind mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Der Feind der heutigen Gesellschaft ist die anarchische Konkurrenz. Verfahren wir homöopathisch. Schlagen wir die Konkurrenz durch die Konkurrenz, indem wir nämlich der Privatkonkurrenz staatlich protegierte Arbeiterassoziationen entgegenstellen. Wenn heute nur das Kapital das Kapital zu schlagen vermag, so ist eben der Staat der grösste

---

[1]) Auf das gleiche Prinzip der Assoziation bauen sich auch der utopistische Kommunismus Cabets, der agrarische von Spence (gest. 1814), sowie die zahlreichen cooperativen Experimente Robert Owens auf, vgl. darüber Thonissen l. c. II, p. 115, 193, 252; über Robert Owen bes. Quack, De socialisten II, 306—473; Held, Soz. Gesch. Englands, S. 110—115; W. Liebknecht, Rob. Owen, 1892; W. Sombart, Sozialismus u. soz. Bew. im 19. Jahrh., 1896, S. 18 ff.; H. Herkner, Art. „Owen", Handb. d. Staatsw., V, 81—84. Alle diese praktischen Bestrebungen bieten nun zwar ein reiches sozialgeschichtliches, aber dafür ein umso dürftigeres sozialphilosophisches Interesse dar. Dass alle diese sozialistischen Experimente, auch die Owens, einen negativen Erfolg hatten, ist männiglich bekannt. Bemerkenswert sind sie daher nur als Symptome; zu einer einlässlichen Besprechung derselben im Rahmen einer Sozialphilosophie liegt indes kein Grund vor. Von den Werken Owens mit wissenschaftlichem Hintergrund seien hier nur genannt: A new view of Society, 1812; The book of the new moral world, London 1820.

Kapitalist. Nach und nach werden also die Privatkapitalisten froh sein, wenn der Staat ihnen das Geld gegen mässigen Zinsfuss abnimmt, um es dann vermittels seiner Arbeiterassoziationen fruchtbringend zu verwerten. Der Staat aber wird für die arbeitende Bevölkerung auskömmlich sorgen, da er ja bei der Produktion nicht profitieren, sondern nur die Arbeiter ökonomisch besser stellen will. Die Industriewerkstätten des Staates werden so ohne jede Revolution die Privatindustrie allmählich aufsaugen, statt dass, wie in der heutigen Wirtschaftsordnung, die unpersönlichen Aktiengesellschaften die kleinen Kapitalisten erbarmungslos zermalmen.

Hat also Saint-Simon seinen Sozialismus auf den Begriff der Religion aufgebaut, Fourier auf die Befriedigung der materiellen Genüsse, so gründet Louis Blanc seinen Sozialismus auf die Idee des Staates.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Proudhon, der Skeptiker des Sozialismus.

Jede neu auftretende Gedankenströmung findet bei vorschreitendem Erfolg mit der Zeit ihren Skeptiker. Sobald die Gedankenfrucht ihrer Reife naht, findet sich auch der nagende Wurm des Zweifels ein, der sich in den Fruchtkern hineinzubohren sucht. Kaum war der Sozialismus in Saint-Simon, Fourier und Louis Blanc erstanden, da trat auch schon Proudhon auf, der, von Hause aus selber Sozialist, die schonungsloseste Kritik am Sozialismus geübt hat.

Proudhon setzte zunächst als vollendeter Anarchist ein, so dass man in ihm geradezu den Begründer des Anarchismus zu erblicken hat[1]). Mit seinem 1840 erschienenen Buch „Qu'est-ce que la propriété?“ kündigte er dem Eigentum einen leidenschaftlichen Kampf an. Mit der ganzen Emphase einer bis zur Narrheit selbstbewussten Natur und bis zum Wahnwitz überquellenden Phantasie schleudert er der ganzen Gesellschaft das berüchtigte Wort ins Antlitz: „La propriété c'est le vol“, Eigentum ist Diebstahl; und er selbst sagt: „In tausend Jahren werden nicht zwei solcher Worte gesprochen wie diese. Ich habe kein anderes Gut auf dieser Welt als diese Definition des Eigentums, aber sie ist mir werter und teurer als die Millionen Rothschilds, und ich wage zu

---

[1]) Die reiche Literatur über Proudhon bei K. Diehl, Proudhon, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 309 ff., sowie in der Monographie Diehls über Proudhon (3. Abt., Jena 1886—1896); A. Desjardins, P. J. Proudhon, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, 2 vol., Paris 1896; E. Bernstein, Proudhon als Politiker und Publizist, Neue Zeit, Jahrg. 14, Bd. 2.

behaupten, dass sie das wichtigste Ereignis ist unter der Regierung Louis Philipps."

Die Motivierung dieses berüchtigten Satzes beruht auf der Behauptung, dass eine gerechte Verteilung der Güter nur die gleiche sei. Hier, an der Quelle seiner Deduktion, aber steckt schon der Fehlschluss. Nicht das ist gerecht, dass der Faulenzer den gleichen Anteil an der Güterproduktion erhalten solle wie der Arbeitsame, der geniale Erfinder das Gleiche wie der stumpfsinnige Steinklopfer; die wahre Gerechtigkeit fordert vielmehr, wie schon Saint-Simon gesehen hat, eine proportionale, d. h. jedem nach seinen Fähigkeiten und Leistungen zugemessene Verteilung der Güter. Das hat Proudhon schliesslich selbst eingesehen, und in den grösseren Werken, wie z. B. in seiner „Philosophie des Elends", wo er als Forderung des „konstituierten Wertes" die qualitative Gleichmässigkeit der Fähigkeiten und Leistungen aufstellt, jenes inzwischen zum „geflügelten Wort" erhobene Diktum selbst preisgegeben.

Indes war diese Formel von vornherein nicht so zu verstehen, als ob er jeden Eigentümer eo ipso für einen Dieb an der Gesellschaft gehalten hätte. Dazu war er bei aller Konfusion seiner systemlos zusammengerafften Bildung doch ein zu ernst denkender Mann. Er gibt vielmehr zu, dass der einzelne Eigentümer nicht verantwortlich gemacht werden könne, weil er ja im Bann der ihm von der Gesellschaft aufgenötigten Verhältnisse steht. Nicht das Individuum also, sondern nur die Gesellschaft ist verantwortlich.

Die Formel „Eigentum ist Diebstahl" gewinnt überdies eine völlig andere Bedeutung, wenn man zu ihrer Erklärung die übrigen Schriften Proudhons herbeizieht[1]). Was er treffen wollte, war nicht das Eigentum an sich, das ehrliche, selbsterworbene oder auch nur ererbte Eigentum, vielmehr zielte er bloss auf das arbeitslose Einkommen. Was ihn gegen das Eigentum sittlich empörte, war dessen Form in Zins, Pacht und Miete. Wir können es noch kürzer fassen: die Rente war es, gegen die sein Hass sich konzentrierte. Rente ist arbeitsloses Einkommen. Dagegen also und nur dagegen empört sich das sittliche Gefühl Proudhons. Er nimmt nämlich — in seinen früheren Schriften zumal — unter einseitiger Interpretierung von Ad. Smith an, dass die Arbeit die einzige Quelle des Reichtums bilde. Ist dies der Fall, dann hat der Arbeiter auch das Recht auf den vollen Ertrag seiner Arbeit. Heute aber erhält er kaum ein Drittel davon, während die beiden anderen Drittel auf Kapitalzins und Unternehmergewinn entfallen[2]). Das Kapital

---

[1]) Oeuvres complètes de P. J. Proudhon, Paris, A. Lacroix et Co., 26 vol., dazu 11 vol. nachgelassener Schriften.

[2]) In den späteren Schriften, besonders in den „Contradictions", ist es nament-

beutet demnach den Arbeiter aus, indem es ihm einen grossen Teil der ihm zustehenden, weil von ihm produzierten, Güter vorenthält. Hier steckt nach Proudhon der Kern der sozialen Frage. Gibt man den Arbeitern von Staats wegen zinslos Kredit, dann fällt das arbeitslose Einkommen, der Kapitalzins, fort; denn sobald man Kredit ohne Zinsen bekommt, wird niemand so töricht sein, den Kapitalisten ihr Geld gegen Zinsen abzunehmen. Was werden demzufolge die Kapitalisten in Zukunft tun müssen, wenn sie nicht das ganze Kapital aufzehren wollen? Sie werden selber arbeiten müssen! Das eben und nur das will Proudhon. Der Kapitalist soll durch die Aufhebung des Kapitalzinses gezwungen werden, selber zu arbeiten; dann gibt es kein arbeitsloses Einkommen mehr; dann ist die soziale Gerechtigkeit hergestellt. Es existiert alsdann keim Eigentum mehr, sondern nur noch Besitz, d. h. individuelles Kapital, das man in Zirkulation setzen muss, um davon zu leben. Unter welcher Regierungsform sich dieser Prozess vollziehen soll? Möglich ist er unter jeder, am besten unter gar keiner. „Ich bin weder Republikaner, noch Monarchist; ich bin," sagt Proudhon, „Anarchist[1]). Die Gesellschaft der Zukunft soll ohne jedweden Souverän auskommen. An der Spitze des Volkes steht die Akademie der Wissenschaften, deren ständigem Sekretär, dem eigentlichen Premierminister, jeder Bürger seine sozialen Reformvorschläge zu überreichen hat, die alsdann durch die Akademie geprüft werden." Also Vorherrschaft der Gelehrten (Platons Idealstaat, Fichtes Ephoren). Das Volk ist alsdann Wächter des Gesetzes, das Volk die Exekutivgewalt! Proudhon ist von der Vortrefflichkeit seiner Reformvorschläge so innig und fest überzeugt, dass er einmal keck behauptet: „was ich vortrage, ist keine geistreiche Utopie. Nein, ich stelle die absolute Wahrheit auf, hinsichtlich deren jedes Bedenken unmöglich, jeder Ausdruck von Zweifel geradezu lächerlich ist."

Interessant ist es nun, wie sich Proudhon mit den ihm nahestehenden Sozialisten auseinandersetzt und wie er sein System fein säuberlich vom Sozialismus abzuscheiden sucht. Wenn Cabet und Louis Blanc die Welt auf das Prinzip der Brüderlichkeit aufbauen wollen, so wendet er ein: wenn jedermann mein Bruder ist, dann habe ich offenbar keinen Bruder mehr. Man hat mir damit nicht etwa Millionen Brüder gegeben,

---

lich der Antagonismus von Gebrauchswert und Tauschwert, aus welchem die Divergenz von Preis und Wert unmittelbar, und die des ganzen sozialen Elendes mittelbar hervorgeht.

[1]) Damit stempelte Proudhon sich selbst zum Begründer des Anarchismus. Vorangegangen war ihm William Godwin, An inquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness, London 1793, und William Thompson, An inquiry into the principles of the distribution of wealth, London 1827. Doch haben diese beiden theoretischen Begründer des Anarchismus so gut wie keinen Einfluss ausgeübt. Anton Menger hat sie aus völliger Verschollenheit ausgegraben.

vielmehr meine wirklichen Brüder genommen. Wird das erhabenste Band, die Familie, aufgelöst, dann wird das Individuum in seiner trost- und freudlosen Isoliertheit gleich einer vertrockneten Mumie in Staub zerfallen.

Im 12. Kapitel des zweiten Buches seiner „Philosophie des Elends" hält Proudhon in der Form einer Epistel an den befreundeten Sozialisten, Villegardelle, mit dem Sozialismus furchtbare Abrechnung. Er wirft ihm vor, dass er aus der Eierschale des Nirgendheims, der Utopie, noch nicht hervorgekrochen sei. Wollte aber jemand deshalb Sozialist sein, um nicht den Römlingen, d. h. dem Katholizismus, anheimzufallen, so hiesse das, aus Furcht vor Loyola sich Cagliostro verschreiben. Er wirft dem Sozialismus Unfruchtbarkeit vor, weil er seit Jahrzehnten eine neue Wissenschaft ankündigt, aber noch keine einzige Schwierigkeit wirklich gelöst hat, weil er ferner der Welt ungezählte Reichtümer verspricht, aber selbst von Almosen lebt.

Zunächst deckt er den Widerspruch zwischen Gleichheit und Freiheit auf. Soll der Staat bei der natürlichen Ungleichheit der Individuen eine künstliche Gleichheit herstellen, so kann dies nur durch Büttel und Polizeistock geschehen, eben damit aber hätten wir die Freiheit begraben. „Freiheit," ruft Proudhon pathetisch aus, „ohne dich ist die Arbeit eine Qual und das Leben nur ein langer Tod. Für dich allein kämpft die Menschheit vom Anbeginn." „Hebt die Freiheit auf, und der Mensch ist nur ein elender Galeerensklave, der die Kette seiner getäuschten Hoffnungen bis zum Grabe schleppt; hebt den Individualismus der Existenzen auf, und ihr macht aus der Menschheit einen grossen Polypenstamm." Proudhon leugnet nämlich die von den Anhängern Feuerbachs und dem jugendlichen Marx wieder aufgefrischte Theorie Rousseaus, wonach der Mensch von Hause aus und seinem Grundwesen nach gutartig sei. Er pflichtet vielmehr Hobbes und dem „radikalen Bösen" Kants bei, dass der Urzustand des Menschentums nicht der der Brüderlichkeit, sondern der des krassesten Egoismus ist. Der winzige Grad von Altruismus, d. h. von Brüderlichkeit, den wir schon erreicht haben, ist nur Frucht der Erziehung, und zwar einer jahrhundertelangen Erziehung. Eine Brüderlichkeit, die uns nur oberflächlich ins Herz hineingepredigt wird, hält nicht lange vor. Das beweist das Urchristentum, das anfänglich lauter Brüderlichkeit war, aber bald durch innere Wirren sich in zahlreiche Sekten spaltet: Gnostiker, Manichäer, Nestorianer, Pelagianer etc. Ebenso ungesund war der Kommunismus der Bettelorden: er begann in bester Absicht mit der Besitzlosigkeit, endete aber naturgemäss in Rohheit und Faulheit der Mönche. Nur eine Brüderlichkeit, die auf striktester Gerechtigkeit aufgebaut und die uns zudem jahrhundertelang durch eine vollendete Pädagogik anerzogen ist, dürfte sich auf die Dauer bewähren.

Heute schon, da wir noch halbe Raubtiere sind, zu fordern: Brüderlichkeit oder Tod, hiesse verlangen: la bourse ou la vie. Zudem wäre dies ohne den härtesten Despotismus nicht durchführbar. Tatsächlich waren auch Männer wie Cabet, Fourier, Blanc im höchsten Grade intolerant; sie liebkosen förmlich die Diktatur in Industrie, Handel, im Reiche der Gedanken, selbst im Privatleben. Ueberall klingt der Gedanke durch: an der Spitze des Sozialstaates aber muss ein ganzer Mann stehen! Was ist dies anders, als Diktatur? Damit schlägt sich aber der Kommunismus selbst ins Gesicht, indem er auf seiner höchsten Spitze in Absolutismus umschlägt. Haben wir dazu den Absolutismus durch blutige Revolutionen unterdrückt, damit wir auf dem Umwege des Kommunismus wieder in einem ewigen circulus vitiosus auf ihn zurückkommen?

Darum hält Proudhon den Kommunismus für unschöpferisch, inkonsequent, undurchführbar und insbesondere für gefährlich. Gefährlich namentlich in der Fassung Fouriers, der die Arbeit zur Spielerei herabwürdigen will, indem eine Mastkur von sieben täglichen Mahlzeiten veranstaltet werden soll, zwischen denen die Arbeit sich spielend abwickelt. Wie soll dies möglich sein? Der Mensch ist erfahrungsgemäss niemals arbeitsscheuer und träger, als nach genossener Mahlzeit. Wenn er nun gar siebenmal opulent dinieren soll, dann wird er siebenmal die Ausrede haben, nicht zu arbeiten. Wenn aber nicht gearbeitet wird, woher die Nahrung und Deckung der Bedürfnisse nehmen? Was indes noch weit bedenklicher erscheint, das ist der von Fourier völlig verkannte, aber unentbehrliche pädagogische Wert der Arbeit. Hier zeigt wieder Proudhon sein starkes sittliches Empfinden. Die Arbeit ist ihm nicht nur kein lästiges Mittel zum Erwerb, sondern ein sich selbst heiligender Zweck. Leute, die nicht arbeiten, sind Krebsschäden der Gesellschaft, weil sie schon aus Langweile auf allerlei Laster verfallen. Zwingt jeden zur Arbeit, und ihr werdet eine höhere Moral haben; denn die Arbeit ist eine natürliche Ablenkung von unsittlichen Gedanken[1]). Wer 10 Stunden ernstlich gearbeitet hat, sei es mit dem Kopf oder der Hand, der ist froh, seine übrige freie Zeit in edler, wohltuender Musse verbringen zu können. Je höher die Kultur steigt, desto grösser wird unser Arbeitsmass. Die Maschine erspart uns die Arbeit nicht, wie allgemein angenommen wird; sie erhöht sie vielmehr, da sie immerwährend Personen zu ihrer Beaufsichtigung braucht. Der Bauer ist im Durchschnitt weniger arbeitsam als der Fabrikarbeiter oder der Fabrikant. Zuzeiten muss er freilich früh aufstehen, aber dafür hat er Monate, wo er wenig oder

---

[1]) Man denke hier an die zentrale Bedeutung der Arbeit bei J. G. Fichte, während alle körperliche Arbeit den Hellenen, selbst Platon und Aristotels, als eines Vollbürgers unwürdige Banausie galt.

so gut wie nichts zu tun hat. Es ist also grundfalsch, anzunehmen, dass die Maschine, dieses Symbol der modernen Kultur, uns die Arbeit abnehme; im Gegenteil, jede neue Maschine braucht neue, fleissige Menschen, denn die Maschine ohne Menschen ist seelenlos, hilflos, wertlos. Geradezu frivol aber wäre es, die Arbeit als solche herabzusetzen, da ohne Arbeit das ganze Räderwerk der Kultur einrosten müsste. Heiligt die Arbeit, durchgeistigt sie, statt sie herabzusetzen, duldet niemanden in eurer Mitte, der nicht arbeitet; schafft alles arbeitslose Einkommen ab, wie es sich in Zins, Pacht und Miete offenbart, ruft Proudhon der Gesellschaft zu, dann ist die soziale Frage gelöst. Hebt das Eigentum, d. h. das zinstragende Kapital auf und setzt dafür den individuellen, vererblichen Besitz — denn ohne Erbmöglichkeit gilt ihm jeder Besitz als wertlose Farce —, dann habt ihr das Glück der Völker gewährleistet und gefestet![1])

Sehen wir uns Proudhons positive Vorschläge an. Er betont zunächst das Recht des Arbeiters auf den vollen Arbeitsertrag. Anerkennt man dieses Recht, dann fällt der Kapitalzins, d. h. alles arbeitslose Einkommen, von selbst dahin; denn sobald der Arbeiter den ganzen Ertrag seiner Arbeit nach Abzug des berechtigten mässigen Unternehmergewinns[2]) erhält, ist für Kapitalzins kein Platz vorhanden[3]).

Woher sollen nun aber die Arbeitsassoziationen zinsloses Betriebskapital nehmen? Darauf antwortet Proudhon in seiner Schrift über die „Tauschbank“ (1849). Es soll eine Volksbank oder Tauschbank gegründet werden, die den sich assozierenden Arbeitern zum Betriebe zinslose Darlehen vorstreckt, so zwar, dass zunächst als Uebergang doch 2 % Zins genommen, zuletzt aber nur ½ %, das die Verwaltungskosten decken soll. Den Stein der Weisen, den die übrigen Sozialisten schon in der Organisation der Arbeit allein gefunden zu haben vermeinten, glaubt Proudhon in der Unentgeltlichkeit des Kredits zu entdecken. Damit ist die Synthese zwischen der These Freiheit und der Antithese Gleichheit in der beide einschliessenden Gerechtigkeit gefunden, und Proudhon sucht nach dem Vorbilde des von ihm verehrten Hegel immer nach solchen Synthesen.

In der Theorie hört sich denn auch die Synthese recht gut an; aber wie soll sie praktisch durchgeführt werden? Die Volksbank, auf ein Aktienkapital von 50000 Fr. gegründet, soll — nach dem Vorbild des Engländers Owen — eine Art Arbeitspapiergeld, ein Werttausch-

---

[1]) Nur Geld und Zinse, nicht die privatwirtschaftliche Produktionsweise will Proudhon aufheben, vgl. K. Diehl, Proudhon, Handwörterb. d. Staatswiss. V, 308.

[2]) In der „konstituierten“ Gesellschaft Proudhons löst sich dieser Unternehmergewinn in einen sittlich berechtigten Arbeitsüberschuss auf, dem er sogar den verfänglichen Titel „Rente“ zu belassen nicht abgeneigt ist.

[3]) Vgl. die scharfe Kritik Proudhons in Marx, Elend der Philosophie.

objekt mit Zwangskurs für die Arbeiter ausgeben. Seinen Lohn erhält man in solchem Arbeits- oder Warengeld, ebenso wie man seine Bedürfnisse nur bei solchen Händlern deckt, die mitbeteiligt sind und dieses Warengeld voll in Zahlung nehmen. Nun hat sich dieses Warengeld schon bei Owen, der mit grossen Kapitalien arbeitete, nicht bewährt: wie sollte es erst bei diesem Bagatellekapital von 50000 Fr. werden? Wenn die Volksbank auf Grund ihres Liliputanerkapitals Bons in beliebiger Höhe ausgibt, wer wird sie honorieren? Werden sie nicht zur Makulatur herabsinken, wie es seinerzeit mit den Assignaten der französischen Revolution der Fall war?

Man sieht, dass Proudhon, der sich sein Leben lang mit Stolz selbst einen Proletarier genannt hat, vom Grosskapital eine Vorstellung hatte, wie etwa der Blinde von den Farben[1]). Zu seinem Glück wurde er wegen Pressvergehens eingesperrt und die Aktienzeichnung der 50000 Fr. für die Volksbank kam nicht zu stande. Eine bittere Enttäuschung, wie sie die Saint-Simonisten in Enfantin, die Fourieristen im Phalanstère, Blanc in seinen Nationalwerkstätten, Cabet mit seiner ikarischen Niederlassung Nauvoo, Owen in seiner Arbeitsassoziation erlebt haben, blieb Proudhon zu seinem Glück erspart, aber nur deshalb erspart, weil seine Volksbank gar nicht zu stande kam. Sie trug in der Form, die Proudhon vorgeschlagen, unabwendbar das Siegel des Todes an der Stirn, und Proudhon hätte wohl geendet, wie Enfantin, Cabet u. a. im Irrenhaus oder Zuchthaus. Ein gutes Geschick hat ihn im Exil davor bewahrt; er starb als schriftsetzender und schriftstellernder Proletarier, wie er gelebt, 1865 in Passy. Wenn einer besser war als sein Ruf, so ist es Proudhon, der verschrieene, verrufene, vervehmte Anarchist. Er war eine durchaus lautere Natur und trotz seiner autodidaktischen Bildung ein Gelehrter; vor allem aber ein meisterhafter Schriftsteller.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Die Anfänge des deutschen Sozialismus (J. G. Fichte, Karl Marlo, Schneider Weitling).

Unter den grossen Kulturnationen hat der Sozialismus verhältnismässig am spätesten bei den Deutschen Wurzel gefasst, dann aber so kraftvoll und gründlich, dass heute die Deutschen unbestritten als die Fahnenträger des wissenschaftlichen Sozialismus angesehen werden. Es

[1]) Uebrigens war er in Momenten der Ernüchterung einsichtig genug, seine praktischen Vorschläge mit skeptischen Augen anzusehen.

entspricht denn auch so ganz dem Kernwesen des deutschen Naturells, an grosse Aufgaben nur schüchtern und schwerfällig heranzutreten; hat aber der Deutsche zum ersten Schritt sich entschlossen, dann schreitet er unbeirrt auf der einmal betretenen Bahn vorwärts, bis ihm der grosse Wurf auch ganz gelingt. Einige Beispiele mögen dies erhärten. Der Engländer Roger Bacon ahnt das Schiesspulver, Berthold Schwarz erfindet es; der Holländer Koster ist auf der Spur der Buchdruckerkunst, Gutenberg entdeckt sie; der Italiener Savonarola träumt von einer Reorganisation der Kirche, die Deutschen Luther und Zwingli vollführen die Reformation; die französischen Enzyklopädisten fühlen es instinktartig, dass die ganze Philosophie grundmässig umgestaltet werden müsse, Kant vollzieht diese Umgestaltung. Die grossen Impulse gehen meist von den romanischen Völkern, insbesondere von den Franzosen, aus, die grossen Taten hingegen werden überwiegend von den germanischen Völkern[1]), den Engländern und Deutschen zumal, vollzogen. Die phantasiebegabten Franzosen regen die grossen Ideen an, die praktischen Engländer versuchen sie in die Wirklichkeit umzusetzen, die idealistischen Deutschen endlich denken sie in ihrer letzten Konsequenz durch. Morelly, Mably, Rousseau, Saint-Just u. a. werfen in Frankreich das sozialistische Problem zuerst in die Debatte, der Engländer Robert Owen versucht in seinen Fabriken die Prinzipien des Sozialismus zum ersten Male zum Durchbruch zu bringen, der deutsche Philosoph Joh. Gottlieb Fichte endlich sucht dem Sozialismus zuerst eine breite rechtsphilosophische Unterlage zu geben. In Frankreich also ist der Sozialismus die Frucht politischer Debatten, in England das Produkt der Maschine, der soziale Reflex der Industrie, in Deutschland endlich ist die Theorie des Sozialismus ein Erzeugnis der Philosophie. Nicht die politischen Wirren wie in Frankreich, auch nicht das durch die Maschine heraufbeschworene Massenelend wie in England, sondern das soziale Problem als solches war es, das in Deutschland einen Joh. Gottlieb Fichte veranlasste, der sozialen Frage philosophisch näherzutreten.

Den Einfluss der französischen Sozialistenschulen können die deutschen Väter des Sozialismus freilich nicht ganz verleugnen: Fichte stand vornehmlich unter der Einwirkung Rousseaus, Marlo (Pseudonym für Winkelblech) unter der Louis Blancs, Weitling endlich war beherrscht von den Ideen Fouriers. Allein ganz anders als in jenen französischen Vorbildern malte sich in diesen deutschen Köpfen die sozialistische Welt. Jedes dieser Häupter der deutschen Sozialistenschule zeichnet sich durch eine Eigenart aus, die ihn von seinem französischen Vorbild deutlich abscheidet.

---

[1]) Ueber den Urgegensatz der germanischen und romanischen Rechtsanschauung s. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, S. 48 ff.

Joh. Gottlieb Fichte[1]), der Vertreter des absoluten Idealismus, der philosophische Halbgott Ferdinand Lassalles, war der Verkünder eines sozialistischen Polizeistaats. Seine sozialen Ideen hat Fichte im „geschlossenen Handelsstaat" niedergelegt (1800). Hier geht Fichte, wie schon in seinem „Naturrecht" von jener Rousseauschen Vertragstheorie aus (Werke III, 400), nach welcher die Sphäre der freien Handlungen der Menschen durch einen Vertrag aller mit allen zu stande kommt, so zwar, dass jeder sich verpflichtet, das Eigentum anderer zu schonen, sofern jene das seinige respektieren. Im vorvertragsmässigen Urzustand der Menschen gab es keine Freiheit, da jedem das Angeeignete vom anderen streitig gemacht werden konnte. Eine Freiheit der Aneignung und des Genusses ist daher nur innerhalb des Staatsvertrages möglich, und der Staat hat vornehmlich die Aufgabe, diesen Vertrag zu schützen. Auch hat der Staat auf die Intentionen und Motive dieses Vertrages einzugehen. Sie lassen sich auf die knappe Formel bringen: „ich Vertragsschliessender entsage jeglichem Eingriff in die Sphäre meines Nächsten, sofern dieser die meinige respektiert". Natürlich hat aber dieser Vertrag nur für den Wert und Geltung, der überhaupt etwas besitzt, damit er ein Interesse daran hat, den Vertrag aufrecht zu erhalten. Will also der Staat die allseitige Respektierung dieses Vertrages durchsetzen, so hat er zuvörderst dafür zu sorgen, dass jedes seiner Glieder etwas besitzt, und zwar so viel, um davon leben zu können. „Die Bestimmung des Staates," sagt Fichte (III, 399), „ist, jedem erst das seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst einzusetzen, und sodann erst, ihn dabei zu schützen." Denn „auf die Möglichkeit zu leben haben alle, die von der Natur ins Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Teilung muss daher zuvörderst so gemacht werden, dass alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen!" (III, 402). Damit proklamiert Fichte das Recht auf Existenz, das Recht auf Arbeit, endlich das Recht auf ein Existenzminimum. Jede vernünftige Staatsverfassung hat jedem die materielle Möglichkeit der Existenz zu garantieren, wofern er die ihm vom Staat überbundene Arbeit verrichtet. „Jeder muss von seiner Arbeit leben können; denn leben zu können, ist das absolute und unveräusserliche Eigentum aller Menschen."

Fichte stellt alles auf den „Wohlstand der Nation, nicht einiger Individuen" (III, 423) ab. Grund und Boden sind Staatseigentum und werden der Landbevölkerung nur pachtweise übergeben, so zwar, dass man den Ueberschuss der Produktion an den Staat als Pachtsumme

---

[1]) Vgl. Schmoller, Joh. Gottl. Fichte, in: Zur Literaturg. d. Staats- und Sozialw., Leipzig 1888, S. 55 ff.; Zeller, J. G. Fichte als Politiker, in: Sybels Hist. Zeitschr., Bd. IV, S. 1 ff.; Jodl, J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 113, 1898, S. 191—216; Hans Lindau, Fichte und der neuere Sozialismus, Diss., Berlin 1900.

abzuliefern hat. Eine Konkurrenz kann hier natürlich nicht aufkommen, da der Preis jedes Artikels staatlich fixiert wird. Das Weltgeld ist abzuschaffen und durch eine rein nationale Münze, das Landesgeld, das im Auslande wertlos ist, zu ersetzen (III, 433). Den Handel mit dem Ausland hat eben nicht das Individuum zu vermitteln, vielmehr bleibt er das Monopol des „geschlossenen Handelsstaates". Fichte steht also noch ganz im Banne des Merkantilsystems, das in den Schutzzöllen als nationalem Absperrungsmittel die einzige Möglichkeit staatlichen Blühens zu erblicken vermag. Jeder Staat soll sich auf sich selbst einschränken und von seinen eigenen Erzeugnissen zu leben suchen[1]).

Erst an der Schwelle des eigenen Hauses beginnt die persönliche Freiheit des einzelnen; ausserhalb des Hauses wird er von Staatsdienern (recte Polizisten) auf jedem Schritte bewacht und bevormundet. Zu diesem Behufe konstruiert sich Fichte ein ganzes System einer „idealen" Polizei[2]). Allerdings ergäbe dieser zunftartige Aufbau des Staates, wie sich ihn Fichte denkt, eine stramme Organisation der Arbeit; aber dies wäre kein wirtschaftliches Novum. Diese Art der Organisation der Arbeit kennen wir nämlich schon; sie existiert tatsächlich in unseren Besserungsanstalten und Zuchthäusern. Auch hier hat der einzelne gar keine Existenzsorgen, der Staat kleidet und nährt seinen Pflegling; die Mahlzeiten sind genau so frugal, wie sie der „geschlossene Handelsstaat" Fichtes voraussetzt; die Arbeit wird polizeilich überwacht und der Ueberschuss bleibt sogar noch Eigentum des Sträflings. Der soziale Polizeistaat Fichtes ist, konsequent durchgeführt, nichts weiter, als eine grosse nationale Zwangsanstalt. Und doch wusste Lassalle sehr wohl, was er tat, als er Fichte auf den sozial-philosophischen Thron erhob[3]). So unhaltbar auch das positive sozialistische Programm Fichtes war, so kerngesund ist die rechtsphilosophische Basis, die er ihm gegeben hat. Enthülst man nämlich Fichtes Gedanken aus der geschmacklosen zünftlerischen Schale, so bleibt als Frucht ein nationaler Sozialismus zurück, wie ihn später Lassalle verkündet hat, der nämlich in gleichem Masse auf Fichte zurückging, wie Marx auf Hegel.

Ernster sind die positiven sozialistischen Vorschläge Karl Marlos zu nehmen, eines Mannes, der von seiner Mitwelt auf die unverzeihlichste Weise verkannt wurde, und der aus Gram über die Nichtbeachtung seitens seiner Zeitgenossen zu Grunde gegangen ist.

Marlos Stärke beruht, wie die der meisten sozialphilosophischen Schriftsteller, auf seiner Kritik. In weit ausholender Darstellung übt er

---

[1]) Fichte sagt (III, 411): „Mit der Sphäre, in welche den Menschen die Natur setzte, und mit allem, was aus dieser Sphäre folgt, muss jeder zufrieden sein."
[2]) Vgl. Schmoller a. a. O. S. 61, sowie die „Segnungen" des geschlossenen Handelsstaates bei Fichte III, 504 ff.
[3]) F. Lassalle widmete Fichte zwei Vorträge (1860 u. 1862).

an den halbliberalen, liberalen und kommunistischen Strömungen der Zeit eine vernichtende Kritik. Was er gegen alle diese Richtungen vorbringt, gehört zu dem Scharfsinnigsten der dahin gehörigen Literatur, wobei der vornehme, stets in gebildeter Form sich haltende Ton der Polemik noch besonders hervorgehoben werden mag. Hingegen erlahmt und versiegt seine Schöpferkraft, sobald er mit positiven Vorschlägen beginnt. Er teilt eben das Los der meisten kritischen Köpfe, denen die schöpferische Gabe versagt zu sein pflegt.

Bezeichnend hiefür ist sein Verhalten zu Fichte. Er kritisiert (I^2, 445 f.) in zutreffender und überzeugender Weise den Sozialismus Fichtes, ohne zu ahnen, dass sein eigener Sozialismus oder, wie er ihn nennt, Föderalismus eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem Fichtes — wenigstens in seinen Grundlagen — hat. Wie Fichte anerkennt auch Marlo das Recht auf Existenz, ja er betont noch schärfer als jener das Recht auf Arbeit. Die Basis zum sozietären Staatswesen wäre somit durch Aufhebung der Dienstbarkeit gegeben. Aber wie lauten seine praktischen Vorschläge? Die ganze Individualwirtschaft einschliesslich der freien Konkurrenz und des Erbrechts sollen beibehalten werden. Nur hat der die öffentlichen Unternehmungen regulierende Staat die Pflicht, dafür zu sorgen, dass beschäftigungslose Arbeiter, die in der Privatindustrie kein Unterkommen finden, stets in öffentlicher Staatsarbeit (Eisenbahn-, Wasser-, Strassen-, Kasernenbau) Unterkommen und Lebensunterhalt finden. Die Privatindustrie selbst soll von Zünften beherrscht und geregelt werden, in die zwar jeder Staatsbürger, aber nur nach vorangegangener Prüfung eintreten kann. Der Umfang der Privatgeschäfte wird durch die Zünfte fixiert, die die Anhäufung allzugrosser Reichtümer in wenigen Händen zu verhüten haben. Die Reichen sollen nämlich ihre Ueberschüsse den Armen leihweise überlassen, um deren industrielle Kraft zu heben, und zwar soll nur diese Kreditform zulässig, hingegen Pacht und Miete ausgeschlossen sein.

Diese Vorschläge Marlos (das Werk ist unvollendet) kranken an Halbheit und Schwächlichkeit. Er beginnt mit der radikal-sozialistischen Forderung des Rechtes auf Arbeit, und endet mit zahmen, zünftlerischen Vorschlägen. Das hiesse gegen Blutvergiftung kalte Kompressen verordnen. Der Sozialismus Marlos, sofern von einem solchen überhaupt noch gesprochen werden kann, ist ein reaktionärer so gut wie der Fichtes; nur setzt er an die Stelle des Fichteschen Polizeistaats einen Zunftstaat.

Da sind denn doch die sozialistischen Vorschläge des Schneiders Weitling[1]), die Marlo übrigens ebenfalls schon kennt und (II^2, 645) kritisiert, greifbarer. Wilhelm Weitling gehörte jenem Züricher Kreise

[1]) E. Kaler, W. Weitling, Zürich 1888, S. 77 ff.; Adler, Gesch. der ersten sozialpolit. Arbeiterbewegung in Deutschland, Breslau 1885, S. 17 ff.

von jungen Sozialisten an (Büchner, Fröbel, Herwegh), welche das Zentrum dieser Bewegung nach der Schweiz verlegten. Wie der Franzose Th. Dézamy (Code de la Communauté, 1842, und Organisation de la liberté et de bien-être universel, 1843) sich in den Gedankengeleisen Fouriers bewegt, der Deutsche Ludwig Gall (Was könnte helfen?, Trier 1835) sich den Saint-Simonisten nähert, so hat sich Weitling (Garantien der Harmonie und Freiheit, 1842; das Evangelium des armen Sünders, Bern 1845) in Paris bald der einen, bald der anderen Richtung angeschlossen, und wurde so zum Eklektiker des werdenden Sozialismus.

Marlo wenigstens bezeichnet Weitlings kommunistisches System als ein eklektisches. In der Tat finden sich bei Weitling Grundzüge des Fourierismus und des Cabetismus. Doch bleiben nach Ausscheidung dieses fremden Elements noch als sozialistischer Bodensatz zwei Ideen zurück, die Beachtung verdienen. Die von ihm nach dem Vorbilde Fouriers geforderte „Harmonie" besteht in einem „Familienbund", der die ganze Menschheit unter Eliminierung aller nationalen Sonderbestrebungen umspannen soll. An der Spitze der Gesamtmenschheit steht nicht ein Weltkaiser wie bei Fourier, sondern ein aus den führenden Wissenschaften hervorgegangenes Triumvirat, welches Dreimännerkollegium Weitling absonderlicherweise immer „Trio" nennt. Diesem Trio, d. h. dieser Oberverwaltungsbehörde, untersteht die „Zentralmeisterkompanie", dieser wieder die „Provinzialmeisterkompanie". Diesen Behörden liegt es ob, Preise für wissenschaftliche und technische Fragen auszuschreiben, sodann alle Aemter zu verteilen; alle Bewerbungen müssen jedoch streng anonym erfolgen, so dass niemals die persönlichen Verbindungen, sondern nur die Tüchtigkeit der Leistungen entscheidend bei Beamtenanstellungen sei.

Origineller ist sein System der „Kommerzstunden". Weitling geht nämlich davon aus, dass alle gleiches Recht auf die Genüsse des Lebens, aber auch die gleiche Pflicht zur Arbeit für die Gemeinschaft besitzen. Der Staat hat die Verpflichtung, jedem die notwendigen Lebensbedürfnisse zuzuweisen, kann aber dafür von jedem Bürger täglich sechs Stunden Arbeit fordern. Mit dieser sechsstündigen Arbeit hat sich jeder seine notwendigen und nützlichen Genussmittel erworben. Nun gibt es aber neben diesen noch angenehme Genussmittel, d. h. luxuriöse Passionen, die aber ganz individuell sind. Solche angenehme Genussmittel erwirbt man nur durch Ueberarbeit. Jede Stunde Mehrarbeit, als das gesetzliche Minimum von sechs Stunden, wird dem Betreffenden als „Kommerzstunde" in sein Kommerzbuch eingetragen. Diese Kommerzstunden sind eine Art von Arbeitsgeld, das aber streng persönlichen Wert hat und auch nur bis zum Ablauf des Kalenderjahres Gültigkeit behält. Für den Erlös seiner Kommerzstunden kann sich jeder jene Luxusgegenstände erwerben, die seinen Neigungen entsprechen. Der Preis der Luxusgegenstände richtet sich je nach ihrer Seltenheit und dem Umfang der Nach-

frage. Nach dem Tode ihres jeweiligen Besitzers fallen alle Luxusgegenstände an die Gesellschaft zurück[1]). Dadurch werde dem Luxustrieb gesteuert.

Die Kommerzstunde stellt alle Arbeiten im Werte gleich; nur das Quantum, nicht das Quale soll entscheidend sein. Nun gibt es aber geistige Arbeiter (Dichter, Künstler, Philosophen, Erfinder), deren glücklich inspirierte Viertelstunde Arbeit der Gesamtheit wertvoller ist als das ganze Leben eines Proletariers. Weitlings Hauptfehler, wie der der meisten Sozialtheoretiker, steckt in der Uniformierung und Schablonisierung der Arbeit.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Karl Marx.

Mit der Behandlung von Karl Marx betreten wir den Boden eines wissenschaftlichen Systems. Die französischen Sozialphilosophen waren fast durchweg dichtende Politiker; sie malten sich mit freiwaltender Phantasie einen Gesellschaftszustnnd aus, den schwärmerische Naturen für durchführbar hielten, ernste Forscher hingegen vielfach als undiskutierbar abwiesen. Sie alle hatten Behauptungen auf Behauptungen gehäuft, aber niemals auch nur den Schatten eines zwingenden Beweises erbracht. Und so waren die Vertreter der strengen Wissenschaft, die nichts ernst nimmt, was sich nicht als berechtigt ausweisen kann, nicht im Unrecht, wenn sie jenen Sozialisten zuriefen: Eure Träume sind verführerisch schön, aber sie sind und bleiben Träume. Anders gestaltete sich indes die Sachlage, als sich Karl Marx mit dem Vollgewicht eines ganzen Kopfes, mit vertiefter philosophischer und nationalökonomischer Bildung auf die Seite des Sozialismus schlug. Jetzt durften ehrliche Forscher nicht mehr wie bisher mit überlegenem Spottlächeln und verächtlichem Achselzucken am Sozialismus achtlos vorbeigehen, sondern sie mussten die von Marx soziologisch hartbedrängte heutige Wirtschaftsform mit dem Aufgebot aller verfügbaren Kräfte verteidigen, wollten sie nicht riskieren, dass sich alle redlich denkenden Menschen, welche die Wahrheit über das Eigeninteresse stellen, auf die Seite des Marxschen Sozialismus schlügen. Marx erst hat die Nationalökonomie gezwungen, Stellung zum Sozialismus zu nehmen, Farbe zu bekennen, oder den Anspruch entweder auf Ehrlichkeit, oder auf Wissenschaftlichkeit aufzugeben.

---

[1]) Einzelne dieser Weitlingschen Ideen hat Effertz, Arbeit und Boden, 1889, in sein System herübergenommen.

Marx ist der Spinoza der Nationalökonomie und ein Klassiker des Sozialismus genannt worden. Wie Spinoza in seiner Ethik die menschlichen Leidenschaften als rein mechanische Prozesse auffasst und mathematisch so deduziert, als ob er es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte, und später Taine Tugend und Laster mit chemischen Produkten wie Zucker und Vitriol in Parallele setzte, so betrachtet Marx in seinem Grundwerk „Das Kapital" die sozialen Gebilde, weiterhin die ganze Gesellschaft, als Erzeugnis von Klassenkämpfen und behandelt die grossen ökonomischen Strömungen, wie Feudalismus, Kapitalismus, Sozialismus nicht als logische, sondern als rein historische Kategorien. Nicht mit Unrecht hat Marxens Pylades, Friedrich Engels einmal ausgerufen: Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, dass wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant und Hegel. In der Tat besteht die wissenschaftliche Leistung von Marx in der Uebertragung der von Hegel entlehnten dialektischen Methode auf die Probleme der Nationalökonomie und Soziologie. Hegel fasste die ganze Welt als eine Selbstentwicklung des Geistes (Logos) auf, und die Philosophie hatte nach ihm nur die Aufgabe, die einzelnen Phasen dieses ununterbrochenen Entwicklungsprozesses vermittels der dialektischen Methode aufzuspüren und nachzukonstruieren. Marx stimmt mit Hegel nur darin überein, dass die Welt das Erzeugnis eines unendlichen inneren Entwicklungsprozesses ist; auch gesteht er ihm zu, dass die dialektische Methode sich einzig dazu eigne, die tieferen Zusammenhänge und feineren Verbindungslinien dieses Entwicklungsprozesses ausfindig zu machen; nur ist sein Ausgangspunkt nicht der Geist (die Idee), wie bei Hegel, sondern die Materie[1]).

Hegel und Marx bedienen sich derselben Leiter; nur steigt der erstere von oben herab, letzterer von unten hinauf. Hegel will aus logischen Prinzipien, die ihm a priori feststehen, die materiellen Vorgänge ableiten, Marx umgekehrt aus materiellen Vorgängen die Bewegungsgesetze der Gesellschaft erschliessen und so allgemach zu den treibenden geistigen Motiven aufsteigen. Dabei ist es ganz natürlich, dass beide Denker an einem Kreuzungspunkt zusammentreffen. Falsch ist es aber, Marx darum schlechthin zu den Hegelianern zu zählen und ihn damit in jene bequeme Rumpelkammer zu werfen, die man für den Hegelianismus vielfach bereit

---

[1]) Vgl. dazu Plechanow, Zu Hegels sechzigstem Todestag, in „Neue Zeit", X, 2, 1891; A. v. Wenckstern, Marx, 1896, S. 220 ff.; Sombart, Zur Kritik des ökon. Syst. von Karl Marx, Brauns Archiv, 1894, 4. Heft; Soz. und soz. Bewegung, S. 63 ff.; Weryho, Marx als Philosoph, Bern 1895; R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die soziale Frage, 1896, S. 290 ff. Ueber die Vorläufer von Marx, besonders unter den Junghegelianern (D. Fr. Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Moses Hess und Karl Grün), hat einer meiner Schüler einlässlich gehandelt, D. Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bd. XXVI, Bern 1901).

hält. Wer philosophisch zu scheiden versteht, wird diese bequeme, aber oberflächliche Umstempelung Marxens zum Hegelianer abgeschmackt finden müssen. Marx ist, richtig verstanden, der philosophische Gegenpol von Hegel; dieser ein konsequenter Idealist, jener ein ebenso konsequenter Materialist; dieser der eminente philosophische Verteidiger der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, jener ein ebenso eminenter Verächter und Bekämpfer derselben. Was sie gemeinsam haben, ist — neben ihrer ontologischen Voraussetzung — nur die Methode, das Werkzeug. Nun kann man aber bekanntlich mit dem gleichen Werkzeug Entgegengesetztes vollführen. Hegel und Marx bedienen sich in ihrer geschichtsphilosophischen Auffassung der gleichen dialektischen Methode, sozusagen der gleichen ausführenden Hand; nur dass Hegel unsere Welt- und Gesellschaftsordnung mit dieser Hand liebkosend streichelt, während Marx sie derb ohrfeigt und erbarmungslos züchtigt. Hegel hielt eben die Welt für eine Selbstentwicklung des Logos, und da dieser in seiner höchsten Offenbarungsform Vernunft ist, muss alles, was ist, vernünftig sein. Marx hingegen hält die Welt für eine Selbstentwicklung der mechanisch wirkenden Materie; demzufolge ist alles, was ist, zwar notwendig, aber keineswegs vernünftig. Für Hegel war also der individualistische Staat mit seiner monarchischen Rechtsordnung, weil historisch geworden, auch vernünftig [wird diese gestürzt und eine Republik gegründet[1]), so ist natürlich wieder diese, weil vorhanden, vernünftig]; für Marx hingegen ist der individualistische moderne Staat, insbesondere die kapitalistische Produktionsweise innerhalb desselben, weil vorhanden, zwar eine notwendige Entwicklungsphase der Materie, aber darum durchaus noch nicht eine notwendig vernünftige. Marx sucht im Gegenteil das Unhaltbare und Widervernünftige unserer gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsweise wissenschaftlich aufzudecken. Nimmt man nun mit Hegel an, unsere Welt sei eine Selbstentwicklung des Geistes, so wird man unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung als Ausfluss eben dieses Geistes für eine logische Kategorie halten, d. h. annehmen müssen, sie sei die den Forderungen der Vernunft entsprechende und darum logisch einzig mögliche Gesellschaftsform. Geht man hingegen mit Marx davon aus, dass kein Vernunftprinzip, vielmehr nur eine mechanische Kausalität[2]) in der Geschichte wirksam sei, dann wäre der Zufall aus der Geschichte zwar ebenso verbannt wie bei Hegel: unsere Gesellschaftsordnung erschiene alsdann ebenso notwendig, jedoch nicht mehr logisch notwendig. Die kapitalistische Produktionsweise, die den Unterbau unserer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung bildet, ist für Marx — mit einem Worte —

[1]) Eine Schlussfolgerung, die Ed. Gans später auch wirklich gezogen hat.

[2]) Die mechanische Kausalität ist übrigens bei Marx nicht immer konsequent festgehalten. Es finden sich bei ihm zuweilen bemerkenswerte Konzessionen an die — von uns vertretene — immanente Teleologie.

weniger eine logische, denn eine geschichtliche Kategorie. Der tiefgreifende Unterschied dieser beiden Kategorien springt sofort in die Augen, sobald man sie zum Massstab der künftigen Gesellschaftsgestaltung nimmt. Wäre die kapitalistische Produktionsform eine logische Notwendigkeit, d. h. ein vernunftentsprossenes Gebilde, dann wäre es widervernünftig, ja geradezu wahnwitzig, sie ändern zu wollen. Ist sie hingegen, wie Marx annimmt, eine bloss geschichtliche, aus rein materiellen Bedingungen hervorgegangene Notwendigkeit, die den Vernunftforderungen bestimmter sozialer Klassen nicht mehr entspricht, so können die Bedingungen der Gesellschaftsentwicklung nach dem Gebot der sozialen Vernunft, d. h. nach den Forderungen der jeweiligen Produktivkräfte, geändert und eben damit auch die Gesellschaftsform selbst in neue Bahnen gelenkt werden[1]. Freilich könne die Vernunft natürliche „Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren", wohl aber könne sie „die Geburtswehen abkürzen und mildern".

So sucht Marx auf Grund umfassendster Kenntnisse in Geschichte, Philosophie, Nationalökonomie, Naturwissenschaften und Mathematik die Möglichkeit nicht nur, sondern die geschichtliche Notwendigkeit einer künftigen sozialistischen Weltordnung geschichtsphilosophisch zu beweisen. Er verfährt dabei mit einer Schärfe und Rücksichtslosigkeit der Konsequenz, die uns Achtung und Bewunderung auch dann abnötigen, wenn wir selbst zugeben müssen, dass diese Schärfe zuweilen in Spitzfindigkeit umschlägt und diese Rücksichtslosigkeit zuweilen Einseitigkeit in sich schliesst. Marx stellt zunächst fest, dass jeder Mensch ebenso wie ein ganzes Volk in seinem leiblichen und geistigen Wesen das Produkt seiner Umgebung, des von Lamarck, Comte und Taine so genannten „Milieu", ist[2]. Terrestrische, somatische, klimatische und geschichtliche Bedingungen, auf welche auch Herder, besonders Buckle, hingewiesen haben, machen jeden Menschen wie jedes Volk zu dem, was sie sind. Nur versteht Marx — und das ist seine originellste Leistung — unter den letzterwähnten geschichtlichen Bedingungen vornehmlich die Entwicklung der Produktionskräfte und die daraus sich ergebenden Klassenkämpfe, die er als das letzte treibende Motiv aller geschichtlichen Bewegungen entdeckt haben will. Diesen „ökonomischen Materialismus"

---

[1]) Der dogmenstarre geschichtsphilosophische Determinismus Marxens liess es eben nicht zu, diese naheliegende Konsequenz zu ziehen. In diesem Zusammenhange gilt das Wort Ed. Bernsteins: „Was Marx und Engels Grosses geleistet haben, haben sie nicht vermöge der Hegelschen Dialektik, sondern trotz ihrer geleistet." Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1899, S. 36.

[2]) Marx selbst gebraucht diesen von Taine geprägten Terminus nicht. Er spricht — wohl im Anschluss an Owen — von der „Umgebung" und „sozialen Erziehung". Der Gedanke des „Milieu" stammt von Hippokrates. Platon und Aristoteles wenden die Theorie des Milieu, d. h. die Wirkung von Klima, Bodenbeschaffenheit, der Entfernung vom Meere, völkerpsychologisch an; vgl. E. Dutoit, Die Theorie des Milieu, Berner Studien, Bd. XX, Bern 1900.

haben Marx und Engels auf folgende Formeln gebracht. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt.“ ... „Unsere Richtung betrachtet politische und juridische Bewegungen, literarische und philosophische Bedingungen gleichsam als einen Ueberbau. Das Fundament bilden die volkswirtschaftlichen Bedingungen. Die Geschichte einer Epoche liegt nicht in der Philosophie, sondern in der Oekonomie derselben“ [1]).

Hier ist in knappster Formulierung die Quintessenz des ökonomischen Materialismus wiedergegeben. Die Einwirkung der Umgebung (des Milieu) auf die Menschen ist teils natürlicher, teils künstlicher Art; die natürlichen Wirkungen werden durch die Naturbedingungen — Boden, Klima etc. — hervorgerufen, die künstlichen durch das Zusammenleben in der Gesellschaft. Nach und nach werden diese künstlichen Einwirkungen, die wir die sozialen nennen können, stärker als die natürlichen. Unter diesen sozialen Einwirkungen bleibt jedoch der ökonomische Existenzkampf stets das treibende Agens in der Menschheitsgeschichte, während die aus jenem hervorgegangenen geistigen Mächte, wie Religion, Kunst und Wissenschaft, nur koexistierende Momente der Entwicklung bilden [2]). Der Kampf um das ökonomische Dasein, kurzweg der Klassenkampf, bildet den Inhalt, die geistigen Potenzen nur die Form der sozialen Entwicklung. Dieser gewaltige, die ganze Menschheitsgeschichte durchziehende Klassenkampf ist bisher auf der Linie der westeuropäischen Kultur in drei verschiedenen, einander ablösenden Formen hervorgetreten, seitdem die Entdeckung der Anhäufung von Arbeitsprodukten die Schranken des primitiven Urkommunismus durchbrochen hat.

1. Die Epoche der Sklaverei, die charakteristisch für das ganze Altertum ist. Hier steht der Freie dem Sklaven als ausgesprochener Ausbeuter gegenüber, ohne das Bewusstsein von der moralischen Ver-

---

[1]) Die Literatur über die materialistische Geschichtsauffassung bei Stammhammer a. a. O. S. 288 und Stammler a. a. O. S. 646 f.; ferner G. Plechanow, Beiträge zur Gesch. d. Materialismus, Stuttgart 1896, S. 224 ff.; Alessandro Chiapelli, Le Promesse Filosofiche del Socialismo, Napoli 1897, p. 14 ff.; A. v. Wenckstern, Marx, Leipzig 1896, S. 220 ff.; Die Marx eigentümliche materialistische Geschichtsauffassung, Leipzig 1898; Die Polemik zwischen P. Barth und F. Tönnies im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1894—1895, sowie F. Tönnies, Historismus u. Rationalismus, Arch. f. syst. Philos. I, 227 ff.; Fr. Engels, Ueber den histor. Materialismus, in „Neue Zeit“, 1893, p. 15 ff.; Th. Rogers, The economic Interpretation of history; H. Kaufmann, Socialism and Modern Thought, London 1895; G. Richard, Le socialisme et la science sociale, Paris 1897, p. 79; Enrico Ferri, Sozialismus u. mod. Wissenschaft, 1895; G. Simmel, Zur Methodik der Sozialwissenschaft, Jahrb. f. Gesetzg., Bd. XX, S. 575 ff.; Die Polemik Kautsky — Belfort Bax — Bernstein — von Struve in der Neuen Zeit, Bd. XV u. XVI; Th. G. Masaryk, Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus, Wien 1898; Ed. Bernstein, Voraussetzungen des Sozialismus, 1899, S. 466; A. Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire, Paris 1897 (orthodoxer Marxismus).

[2]) Oder wie Engels dies auch formuliert: „Alles in der Geschichte richtet sich danach, was und wie produziert wird und wie das Produzierte ausgetauscht wird.“

werflichkeit dieser Handlungsweise zu haben. Die Moral ist eben auch nur das Erzeugnis ökonomischer Existenzbedingungen. Solange eine Handlung ökonomisch notwendig oder gar unerlässlich ist, dämmert dem Menschen gar kein Zweifel über die moralische Zulässigkeit derselben auf. Und die Sklaverei war für die antike Produktionsform mit ihren beschränkten Verkehrsmitteln eine ökonomische Notwendigkeit, sollte anders der immanente Zug der Kultur nach Fortschritt sich ausprägen[1]).

2. Epoche der Fronarbeit. Vorbereitet und eingeleitet wird diese Epoche durch die unhaltbaren Missverhältnisse im römischen Reich. Es sammeln sich zu grosse Güterkomplexe in wenigen Händen an und diese wenigen Besitzer brauchen zur Bewirtschaftung ihrer Güter Tausende von Sklaven. Der früher isolierte Sklave tritt jetzt in grossen Gruppen auf, die die Mittel besitzen, sich zu verständigen. Es erfolgen denn auch die Sklavenaufstände. Unterstützt wird die Opposition gegen die grossen Landaussauger (Latifundienbesitzer), durch das aufkeimende, gleichfalls durch ökonomische Bedingungen hervorgerufene Christentum. Die unhaltbar gewordene Hülle der Sklaverei wird jetzt gesprengt, und an die Stelle der ehemaligen Sklaven treten Fronarbeiter, Hörige, Leibeigene, die zu den Grundbesitzern, den Feudalherren auf dem Lande, etwa im gleichen Dienstverhältnis stehen, wie in den Städten die Gesellen zum Zunftmeister. Die Form der Dienstleistung ist jetzt eine mildere geworden. Hatte der Sklave seine ganze Zeit ausschliesslich dem Herrn widmen müssen, war er überhaupt Sache, nicht Person, so arbeitet der Hörige nur einige Tage der Woche für seinen Brotherrn, die übrige Zeit verwendet er zur Bestellung seines eigenen kleinen Ackers, der ihn zwar nur notdürftig genug nährt, aber immerhin nährt. Das Eigentum am Produkt beruht auf eigener Arbeit. Der Form nach ist der Hörige etwas freier als der ehemalige Sklave, der Sache nach ist er eher schlimmer gestellt. Denn für den Sklaven musste der Sklavenhalter auch in der Zeit der Not sorgen, wie heute der Viehzüchter für seinen Viehstand. Starb der Sklave aus Mangel an Nahrung, so war dies für seinen Besitzer ein empfindlicher Vermögensverlust. Beim Hörigen war das Interesse des Feudalherrn wesentlich gemindert; starb jener, so setzte man einen anderen an dessen Stelle. Mit der zunehmenden persönlichen Freiheit der arbeitenden Klasse nimmt das Mass der Fürsorge der Herrschenden für die Beherrschten proportional ab. Im Mittelalter lebt der Hörige isoliert, einsam auf seinem Gehöft, und hat daher kein Mittel, sich mit seinen Leidensgenossen über eine Verbesserung der Lage zu verständigen. Der gesamte Kleinbetrieb, auch der des Handwerks in den Städten, beruht auf dem Eigentum des Arbeiters an seinen Produktionsmitteln. Uebrigens ist seine Lage ver-

---

[1]) Hier meldet sich seine „immanente Teleologie“ zum Wort.

hältnismässig erträglich. Er arbeitet noch nicht für den Weltmarkt, sondern für den eigenen Bedarf und für die Bedürfnisse des Feudalherrn, der selber noch nicht für den Weltmarkt produziert. Die Mark ist auf dem Lande, was die Zunft in der Stadt. Es bildet sich ein patriarchalisches Verhältnis heraus, das freilich den Flügelschlag des Geistes nicht sonderlich anregt, dafür aber auch nicht das dumpfe Knurren des Magens heraufbeschwört. 3. Die kapitalistische Produktionsweise. Sie wird hervorgerufen durch die Entdeckung Amerikas, Umschiffung Afrikas, Ermöglichung des Seeweges nach Indien, Erfindung des Pulvers und der Buchdruckerkunst und durch den aus allen diesen Verhältnissen herausgewachsenen Welthandel. Durch die reiche Zufuhr edler Metalle wird der Grundbesitz entwertet. Die ehemaligen Raubritter, die ihre Luxusbedürfnisse meist durch Plünderung vorüberziehender Kaufleute deckten, sehen sich, seitdem der Landfriede proklamiert ist und die Staatskörper vom 15. Jahrhundert an sich mehr und mehr konsolidieren, genötigt, ihr interessantes, Romandichtern reichen Stoff bietendes Gewerbe aufzugeben und ihre zahlreiche Gefolgschaft, die einstmaligen Raubgenossen, zu entlassen. Diese finden nirgends Unterkunft, werden Vagabunden und bieten jedem ihre Hände an, der sie zahlen will. Gerade diese Hände braucht nun — vom 18. Jahrhundert an — die durch den Welthandel heraufbeschworene Manufaktur und Grossindustrie [1]). Verwaltung und Gesetzgebung der Bourgeoisie unterstützen diesen Zug. Je mehr aber der jungfräuliche Welthandel und die Weltindustrie emporblühten, desto mehr Hände gebrauchen sie, da jedes Unternehmen ohne Arbeitshände lahmgelegt ist. Da zudem die Landwirtschaft darniederlag, strömten Scharen von hungernden Bauern der Industrie zu. Die Maschine und eine unabsehbare Fülle technischer Erfindungen treten hinzu. Der augenblicklich höhere Verdienst lockt immer breitere Arbeitsscharen aus der Landwirtschaft in die Industriezentren. Und so entsteht allmählich das immer mächtiger anwachsende städtische Proletariat als ständiger tiefer Schatten der Sonne Kapital [2]).

Die kapitalistische Produktionsweise, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert immer intensiver entwickelt, unterscheidet sich scharf und bestimmt von der feudalen und antiken. Formell ist sie bezüglich der Freiheit ein Fortschritt. Der Lohnarbeiter ist nicht wie der Sklave oder Hörige an einen Herrn gebunden; er kann vielmehr jeden Tag

---

[1]) Die Genesis des modernen Kapitalismus hat, vorwiegend durch Marx beeinflusst, Werner Sombart (Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 1902) auf eine breitere wissenschaftliche Basis gestellt; vgl. auch Simmel, Philosophie des Geldes, 1900.

[2]) Die hier geschilderte Evolutionsform der wirtschaftlichen Produktion gilt jedoch, wie Marx in einem Briefe gegen Michailowsky polemisch bemerkt, nur von der Linie der westeuropäischen Kultur schlechthin; für die Entwicklungsrichtung der übrigen Menschheit wird die Frage zunächst noch offen gelassen.

seinen Herrn wechseln. Dieser Fortschritt ist nicht zu unterschätzen. Früher konnte ein bis zum Wahnwitz boshafter Sklavenhalter seine Leute ungestraft peinigen und bis aufs Blut aussaugen; heute wird der Arbeitgeber nicht mehr so boshaft sein, weil ihn der Arbeiter stündlich verlassen kann. Aber dieser Fortschritt ist nur ein halber. Der Lohnarbeiter ist zwar nicht mehr an den Herrn gebunden, wohl aber an einen Herrn, und zwar wird er nicht mehr durch die Sklavenpeitsche, wohl aber durch die Hungerpeitsche dazu gezwungen. Dazu noch eins. Die Freiheit des Arbeiters ist auf Kosten seiner ökonomischen Sicherheit erkauft. Der Sklavenhalter und der Feudalherr mussten für ihre Untergebenen sorgen, wenn sie anders nicht selbst zu Grunde gehen wollten; der heutige Arbeitgeber sorgt nur für sich, da er ja bei eintretender Krisis seine Arbeiter ohne weiteres entlassen kann.

Die Arbeitskraft, die früher nur Produktionsmittel war, wird jetzt unter der Herrschaft des Kapitalismus zur Ware, die der Kapitalist kauft. Der Produzent trennt sich von seinem Produkt und hat auch gar kein Interesse an dessen Gelingen, da er sein Produkt nie selbst geniesst, ja zum grössten Teil überhaupt nichts mehr Fertiges, sondern nur noch Teile eines Ganzen erzeugt. Die einstmalige Freude des Handwerkers an der künstlerischen Gestaltung seines Erzeugnisses ist geschwunden; Künstler braucht die Fabrik nicht, sondern nur lebendige Maschinen, mechanisch, geistlos und geisttötend sich bewegende Hände [1]. Im Kapitalisten ist „die Werkstatt des Zunftmeisters nur erweitert“. Der scheinbare Mehrverdienst schrumpft durch höhere Preise der Nahrungsmittel und etwas bessere Lebenshaltung auf nichts zusammen, wird überdies ausgeglichen durch die chronisch wiederkehrenden Handelskrisen, diese Hungersnöte der Industrie, durch welche die industriellen Arbeiter jeweils aufs Pflaster geworfen werden und eine „industrielle Reservearmee“ bilden. Die abstumpfende, entnervende Arbeit, die unerträgliche, ungesunde Atmosphäre der Fabriken, die rauchgefüllte, bazillengeschwängerte Luft der Arbeitsräume, das Unsichere seiner Lage, das sind die grossen Nachteile, die der industrielle Arbeiter für den einzigen Vorteil eintauscht, seine Freiheit in der Wahl des Arbeitgebers aufrechtzuerhalten. Zudem hat die Steigerungsgrenze der Löhne ihre natürliche Grenze in der Konkurrenz des Proletariats selbst. Sobald eine Industrie aufblüht, so werfen sich die durch die kapitalistische Produktionsweise stets zur Verfügung stehenden Scharen der industriellen Reservearmee sofort auf dieselbe, um so die Arbeitspreise herabzudrücken.

---

[1] In dieser Kritik des Prinzips der Arbeitsteilung hatte Marx Sismondi, Proudhon und P. E. Lemontey zu Vorläufern, auf welch letzteren er sich ausdrücklich beruft. Vgl. neuerdings Alfred Nossig, Revision des Sozialismus, 1901, S. 90, wo die ungenügende Darstellung sozial-wirtschaftlicher Entwicklungsgesetze seitens der Theoretiker des Sozialismus betont wird.

Billigt auch Marx keineswegs das von Lassalle im Anschluss an Ricardo so genannte „eiserne Lohngesetz", wonach der durchschnittliche Arbeitslohn niemals höher steigen kann, als zur Befriedigung der jeweilen von der Kultur normierten Lebenshaltung des Arbeiters nötig ist, so gibt doch auch Marx zu, dass höhere Löhne sich durch die Konkurrenz des Proletariats selbst nicht lange halten können. Die industrielle Reservearmee ist der „Regulator zur Niederhaltung des Arbeitslohnes auf dem dem kapitalistischen Bedürfnis angemessenen niedrigen Niveau". Und so kommt denn Marx auf Grund dieser rein materialistischen, geschichtsphilosophischen Entwicklung zu dem für unsere Kultur niederschmetternden Ergebnis (I, 207), dass nur die Form, worin die Mehrarbeit dem unmittelbaren Produzenten, dem Arbeiter, vom Kapital abgepresst wird, die Gesellschaft der Lohnarbeit von der der Sklaverei unterscheidet. Das Kapital ist eben verstorbene Arbeit (I, 224), die sich nur vampirmässig belebt — durch Einsaugen lebendiger Arbeit, und umsomehr lebt, je mehr sie davon einsaugt. Und wenn das Geld, nach Augier, „mit natürlichen Blutflecken auf einer Backe zur Welt kommt", so ist das Kapital vom Kopf bis zur Zehe, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend (I, 790). Das Proletariat — nicht zu verwechseln mit Armut schlechthin, die ja auch frühere Epochen gekannt haben — ist eben eine spezifische Schöpfung der kapitalistischen Produktionsweise und wird nicht eher schwinden, bis diese verschwindet.

Glücklicherweise gibt es gegen diese Schäden ein Heilmittel, das nicht, wie Tolstoy fordert, auf eine Preisgebung aller Errungenschaften der Kultur hinausläuft, sondern im Gegenteil eine immer grössere Steigerung derselben in Aussicht stellt, und dieses Mittel liefert Marx die Hegelsche Dialektik in ihrer Anwendung auf die materialistische Geschichtsauffassung. Worin bestand die dialektische Methode Hegels? Jedem Begriff wird zunächt sein Gegenteil gegenübergestellt und aus dem Widerstreit dieser Gegensätze (Negation der Negation) erwächst ein neuer Begriff, in welchem die Gegensätze in einer höheren Einheit aufgehoben erscheinen (z. B. dem Sein steht gegenüber das Nichts; diese Gegensätze schlagen um in den Begriff des Werdens). Wenden wir nun diese Methode der Widerspruchslogik auf die Marxsche Geschichtsauffassung an. Wäre der Kapitalismus eine logische Kategorie, d. h. eine aus der Selbstentwicklung des Geistes hervorgeflossene vernünftige Notwendigkeit, wie alle Entwicklung nach Hegel, so gäbe es kein Heilmittel gegen denselben. Denn gegen ein Produkt der Vernunft könnte nur Unvernunft ankämpfen, und das wäre für den bewussten Geist natürlich auszuschliessen. Für Marx ist aber die kapitalistische Produktionsweise nur eine historische Kategorie, d. h. eine aus materiellen Bedingungen, ökonomischen Klassenkämpfen erzeugte, lediglich geschichtliche Notwendigkeit. Was nun geschichtlich ge-

worden ist, kann natürlich nicht nur, sondern wird und muss einmal untergehen. Wie die kapitalistische Produktionsform die feudalistische abgelöst hat, so wird sie auch ihrerseits wieder von einer neuen verdrängt werden. Wie wird nun aber diese neue beschaffen sein?

Marx hat nun an einer Stelle seines grossen Werkes (I, 792) angedeutet, wie er sich diesen künftigen Wandlungsprozess, oder den Uebergang aus der kapitalistischen in die sozialistische Produktionsform denkt [1]). Diese Stelle ist durch die Wucht ihrer Logik wie durch ihren stilistischen Glanz gleich bemerkenswert. Das Kapital, führt er aus, ist in seiner Akkumulationstendenz seiner Natur nach individualistisch; seinen Zweck kann es jedoch nur erreichen durch sein Gegenteil, nämlich durch gesellschaftliche Produktionsweise, weil es zu seiner Vermehrung vergesellschaftete Arbeitskraft notwendig voraussetzt. Ja, das individualistische Kapital selbst assoziert sich in Aktiengesellschaften, Trusts, Ringen, Kartellen. Immer mehr ballt sich der Massenreichtum in wenigen Händen zusammen, dem ein immer breiter und mächtiger anwachsendes Massenproletariat, das sich seines Elends klar bewusst ist, bedrohlich gegenübersteht. Die anarchische Konkurrenz des Kapitals zieht immer weitere Kreise. Jeder grosse Kapitalist schlägt eine Menge kleinerer Kapitalisten und drängt sie in die Reihe des Proletariats herab, das dadurch wichtige, weil intelligente Verstärkung erhält. Immer enger wird der Kreis der Kapitalmagnaten, immer gewaltiger schwillt das organisierte, weil bei assozierter Arbeit sich verständigende Proletariat an. „Diese Konzentration der Produktionsweise und die Vergesellschaftung der Arbeit erreicht einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert (I, 793).

Diese berühmten, zum Schlagwort verdichteten Worte von Marx bergen, philosophisch gesehen, folgenden dialektischen Prozess in sich. These: Privateigentum, Privatkapital; Antithese: Akkumulierung von Privateigentum mittels gesellschaftlicher Produktion und Assozierung des Kapitals; Synthese: Gemeinschaftskapital bei gleicher individueller Beteiligung und gemeinsamer gesellschaftlicher Produktion. Arbeitskraft und Produktionsmittel sind eben vereinigt im gesellschaftlichen Eigentum, wobei das individuelle Eigentum als Genussmittel wieder hergestellt wird. Marx hat damit den Sozialismus auf den Boden der spekulativen Philosophie gestellt.

Nur könnte es den Anschein gewinnen, als ruhe diese materialistische Geschichtsauffassung von Marx nur auf luftigen metaphysischen

---

[1]) Die Hauptstelle für die Uebergangsperiode ist eigentlich „Das kommunistische Manifest", 5. Aufl., Berlin 1891, S. 23 f.

Voraussetzungen oder willkürlichen dialektischen Spielereien. Es wi daher geboten sein, den nationalökonomischen Unterbau, auf dem Ma seine sozialphilosophische Geschichtsauffassung aufgebaut hat, aufzudeck Dieses Fundament ist die Theorie des Mehrwerts, die Marx frei nicht „entdeckt", wie Engels meint, vielmehr auf Grund einer stattlic Reihe von Vorarbeiten, wie den von Godwin, Hall und William Tho son, weiterentwickelt hat[1]). Freilich müssen wir daran festhalten, nur derjenige als vollendeter Vertreter einer Theorie angesehen werd kann, der über flüchtig hingeworfene Andeutungen hinaus diese Theorie in festmarkierten Zügen, in scharfgezogenen Linien ausgebaut und allseitig abgerundet hat. In diesem Sinne ist Marx ebensosehr Begründer der Mehrwertstheorie, obgleich Thompson dieselbe schon geahnt hat, wie Kant der Schöpfer des Kritizismus bleibt, wenngleich Hume ihm mächtig vorgearbeitet hat.

Um den von Marx mit einem eigenartigen Inhalte ausgestatteten Begriff des Mehrwertes herauszuarbeiten, müssen wir zuvor den des Wertes überhaupt entwickeln, zumal Marx auf seine Theorie des Wertes, die er als Schlüssel seines Systems ansieht (ähnlich wie Leibniz den Substanzbegriff den Schlüssel der Philosophie genannt hat) und mit welcher er sein „Kapital" beginnt, den höchsten Nachdruck legt. Adam Smith hatte bereits, wie wir wissen, die Arbeit für die vornehmlichste Quelle alles Reichtums und Wertes nicht nur, sondern auch für den einzigen Wertmesser der Güter erklärt. Die Arbeit erhielt durch Smith zum ersten Male ihren Adelsbrief. Weiter noch war darin Ricardo gegangen, indem er alle Werte zunächst in Arbeitsmengen und alle Arbeitsmengen in Arbeitszeiten auflöste. Hier nun setzt die Marxsche Werttheorie ein. Nicht dass er die Arbeit als einzige Quelle des Reichtums ansähe; er stimmt vielmehr mit Petty darin überein, „dass die Arbeit der Vater und die Erde die Mutter alles Reichtums ist". Richtig sei es, dass die Natur durch ihre Gaben den Reichtum mitbefördert, falsch nur, Reichtum und Wert zu verwechseln. Man muss nämlich zwischen dem Gebrauchswert und dem Tauschwert einer Ware unterscheiden. „Die Nützlichkeit eines Dinges macht es zum Gebrauchswert." Der Tauschwert hingegen ist „die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen, was beständig mit Zeit und Art wechselt". Licht, Luft, Sonnenschein, ein Schluck Wasser aus der Quelle sind Gebrauchswerte, und zwar in eminenter Weise, da wir ohne dieselben nicht leben könnten; aber Tauschwerte sind sie nicht. Tauschwert erhalten die Waren erst, wenn menschliche Arbeit zu ihrer Gewinnung erforderlich ist (z. B. Wasserträger, wo Wassernot herrscht). Jeder Tauschwert setzt also allerdings einen Ge-

[1]) Wie Menger, Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, S. 97 ff., nachweist.

brauchswert voraus, hingegen hat Gebrauchswert ohne menschliche Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung keinen Tauschwert. Was ist nun aber die Substanz der Tauschwerte? Was ist jenes mystische Gemeinsame, jenes Dritte, auf welches beide reduzierbar sein müssen, das allen Tauschwerten innewohnt und an dem das Mass ihres Wertes festgestellt wird? Welches ist mit einem Worte der Massstab, an dem der Wert jeder beliebigen Ware gemessen wird?

Setzen wir den Fall, 20 Ellen Leinwand seien heute und hier so viel wert wie ein Rock, ein Tisch, eine Tonne Kohlen oder ein Buch. Die physische Gestalt dieser Waren ist so verschieden wie möglich, und doch sind sie alle gleich viel wert. Sie müssen doch offenbar trotz ihrer äusseren Verschiedenheit eine innere Gemeinsamkeit besitzen, nach welcher festgestellt werden kann, dass sie den gleichen Wert repräsentieren. Was ist nun dieses, den mannigfaltigsten Produkten oder Waren zu Grunde liegende Gemeinsame — das neutrale Dritte[1]) — oder, um mit Marx zu sprechen, die „wertbildende Substanz?“

Abstrahiert man bei der nach Marx mit Fetischcharakter behafteten Ware von ihrem Gebrauchswert, der ja gar kein Wert ist, und betrachtet dasjenige, was sie zum Tauschwert stempelt, so bleibt nur eine Eigenschaft übrig: die menschliche Arbeit, die den ursprünglichen Gebrauchswert zum Tauschwert umgestempelt hat. Was macht also den Tauschwert der Ware aus? Die in ihr vergegenständlichte menschliche Arbeit! Da wir es aber dabei nicht mit Individuen zu tun haben, zumal wir ja bei der Definition der Wertsubstanz von allen zufälligen Merkmalen absehen müssen, so bleibt als wertbildende Substanz der Ware die gesellschaftlich durchschnittlich notwendige Arbeitszeit zurück, oder die „gesellschaftliche Durchschnittsarbeitskraft“, die zur Herstellung der Ware erforderlich ist[2]). Der Kapitalist bezahlt nur den Tauschwert einer Arbeit (Herstellungskosten), während er ihren Gebrauchswert einheimst. Die Waren sind, auf ihre Wertsubstanz hin gesehen, „geronnene Arbeitszeit, eine blosse Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung“, I, 13. Oder: „als Werte sind die Waren eine bestimmte Masse festgeronnener Arbeitszeit“, I, 14. Jetzt wird man auch den von Marx aufgestellten Unterschied von Reichtum und Wert erfassen können. Reichtum kann

---

[1]) Dieses neutrale „Dritte“ erinnert an den τρίτος ἄνθρωπος, den Aristoteles der Ideenlehre Platons entgegenhält.

[2]) Ueber das Verhalten des Kapitals bei der Wertbildung K. Kautsky, K. Marx' ökon. Lehren, Stuttgart 1890, S. 82 ff.; kritisch bei Ed. Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus, 1899, S. 37 ff.; Alfred Nossig, Revision des Sozialismus, 1901, S. 211; Th. G. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899, S. 235 ff.; G. Sorel, Les polémiques pour l'interprétation du Marxisme, Revue intern. de Sociologie, 1899, p. 262 ff. u. 343 ff.

schon von der Natur gegeben sein, weil er etwas Stoffliches ist und sich aus Gebrauchswerten zusammensetzt. Wert hingegen in kapitalistischem Sinne ist nur eine historische Kategorie, gültig nur in der kapitalistischen Form der Warenproduktion, deren Vergänglichkeit, eben weil sie nur historisch Gewordenes ist, wahrscheinlich ist[1]).

Ebensowenig wie der Reichtum darf der Preis der Waren mit dem Wert schlechthin verwechselt werden. Der in Geld ausgedrückte Preis heisst nichts weiter als der Austausch der einen Ware Geld gegen die andere Ware Arbeitsprodukt. Die edlen Metalle sind nur deshalb Substrat des Geldes, weil sie ursprünglich selbst Ware gewesen und in gewissem Sinne noch heute sind. In gewissem Sinne: denn beim Zirkulationsprozess stellt sich folgender Unterschied zwischen Geld und Ware heraus: Der Produzent von Waren, die ihm keine Gebrauchswerte sind, verkauft diese für Geld, um dafür wieder andere Waren, die für ihn Gebrauchswerte sind, einzutauschen; er will niemals seine eigene Ware zurückhaben. Die Formel des Warenkreislaufs heisst also Ware — Geld — Ware (W — G — W). Die Bewegung dieser Warenzirkulation hat zum natürlichen Ziel den Konsum, d. h. die Befriedigung gesellschaftlich notwendiger Bedürfnisse der Lebenshaltung.

Nun ist aber auch ein anderer Prozess denkbar. Bisher haben wir die Form kennen gelernt, da jemand verkauft, um zu kaufen. Jetzt wenden wir uns der umgekehrten Form zu, da jemand kauft, um zu verkaufen, und damit stehen wir an der Wiege des Kapitals. Jetzt lautet die Formel nicht mehr W — G — W, sonder G — W — G. Aber so wenig jemand seine Waren verkauft, um die gleichen zurückzukaufen, so wenig kauft jemand einen Gegenstand, um ihn für denselben Preis wieder los zu werden; sein Zweck ist vielmehr nur das Mehrgeld, demnach nicht bloss G — W — G, sondern G — W — G + g (d. h. Geld + Mehrgeld). Dieses vom Kapital besonders seit dem 16. Jahrhundert erstrebte, weil seinen Zweck ausmachende Plus nennt Marx den „Mehrwert". [Ehe das Kapital nach Mehrwert strebte, war es streng genommen noch kein „Kapital".] Wodurch wird nun aber dieser Mehrwert herausgeschlagen? Wie ist es denkbar, dass auf dem Wege des Verwandlungsprozesses statt der Formel G — W — G die Formel G — W — G + g herauskommt? Jemand muss doch zur Bildung dieses Mehrwertes beitragen. Dieses Rätsel ist gelöst, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass Arbeitskraft eine Ware ist. Stellt Geld als Ware überhaupt eine geronnene, gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit dar, so muss der Mehrwert mehr geronnene Arbeitszeit repräsentieren.

[1]) Eine in die Tiefe dringende Untersuchung über Wert und Geld, besonders über den Substanzwert des Geldes, besitzen wir in Georg Simmels Philosophie des Geldes, 1900, S. 88 ff.

Welche Mittel wendet also die kapitalistische Produktionsweise an, um Mehrwerte zu erzeugen? Was ist der Mehrwert? Geronnene Arbeitszeit. Wie kann also das Kapital sich vergrössern? Nur dadurch, dass unbezahlte Arbeitszeit aufgehäuft wird! Hier ist der Kernpunkt des wissenschaftlichen Sozialismus.

Das Kapital stammt aus der unbezahlten Ueberarbeit fremder Arbeitskraft. Die Rate des Mehrwerts ist abhängig von dem Verhältnis der tatsächlichen Arbeitszeit zur notwendigen Arbeitszeit. Setzen wir nun den Fall, der Arbeiter brauche sechs Stunden notwendiger, d. h. zur Bestreitung seines Lebensunterhalts erforderlicher Arbeitszeit, so wird sich der Mehrwert des variablen Kapitals zusammensetzen aus: $\frac{\text{Mehrarbeit}}{\text{notwendige Arbeitszeit}}$. Aus dem brennenden Interesse des Arbeitgebers an der Mehrarbeit der Arbeitnehmer kann man abnehmen, wie weit der Arbeitstag ausgedehnt würde, wenn nicht die Arbeiter selbst durch Koalition und Eingreifen der Regierungen vermittels der Maximalarbeitstage eingesprungen wären. Am liebsten würde der Arbeitgeber den Arbeitstag auf 24 Stunden festsetzen. Die allerschlimmsten Schäden, wie sie Engels und Marx in der englischen Industrie aufgedeckt haben, sind heute durch Streiks und die durch jene hervorgerufene Arbeiterschutzgesetzgebung der Regierungen beseitigt; aber das Prinzip, dass der Kapitalist sich nur bereichern kann durch Ausbeutung der Mehrarbeit der von ihm gekauften Arbeitskräfte, bleibt so lange bestehen, bis die kapitalistische Produktionsweise abgeschafft ist.

Vorläufig freilich scheint sich der Gegensatz immer schärfer zuzuspitzen. Denn aus jedem Mehrwert wird immer wieder neues Kapital akkumuliert, sofern immer wieder neue Maschinen entstehen — das variable Kapital verwandelt sich in konstantes —, welche die Reservearmee des Kapitals anschwellen lassen, sofern sie menschliche Arbeitskräfte überschüssig machen. Und so tut sich vor unseren Augen ein Abgrund auf: auf der einen Seite ein endloses Zusammenballen von masslosen Kapitalien, auf der anderen ein immer erschreckender anschwellendes, sein Elend durchschauendes Proletariat! Sollte man da nicht versucht sein, die Maschine, dieses geniale arbeitersparende Instrument zu verabscheuen, weil sie ein so erschreckend um sich greifendes Proletariat geschaffen hat? Doch nein! Kulturfeindlich ist Marx keineswegs. Im Gegenteil, er zeigt den Weg, wie die Maschine, jetzt ein Fluch des Proletariats, sich in heilsamsten Segen verwandeln kann. Ueberhaupt klagt er als richtiger Philosoph die Kultur nicht an, sondern stellt nur die Tatsachen fest, aber dies mit einer Schärfe und Rückhaltlosigkeit, die gleichzeitig den geborenen Agitator verraten. In den aufgedeckten Tatsachen, in der blossgelegten Wunde sieht er gleich das

Heilmittel. Marx zeigt, wie die auf die Spitze getriebene kapitalistische Produktionsweise konsequentermassen in ihr Gegenteil umschlagen muss (Hegel). Das Kapital krankt nämlich an dem unheilbaren Widerspruch, dass es auf der einen Seite individuell akkumuliert wird, auf der anderen aber nur sozietär zu stande kommt. An diesem Widerspruch wird die kapitalistische Produktionsweise zu Grunde gehen. Einmal werden sich die Kapitalisten durch die Konkurrenz selber gegenseitig aufreiben und vernichten, bis nur ein kleines Häuflein Milliardäre übrig bleibt; andermal werden im Dienste eben dieses Kapitals immer mehr Menschen in Fabriken, Etablissements etc. zusammengepfercht und proletarisiert — das bedeutet den Ruin des Kapitalismus. Denn die Fabriken sind der günstigste Nährboden sozialistischer Ideen.

Gäbe es keine Fabriken, wo Massen unglücklicher Menschen zusammenleben und ihr Leid gegenseitig besprechen können, gäbe es keine Grossstädte, wo an einem Abend Tausende von Arbeitern aufgeklärt werden können, dann gäbe es auch keinen Sozialismus in solchem Umfang. Das Kapital hat selbst die Waffen geschmiedet, mit denen es dereinst bezwungen werden wird. Es hat, um sich zu akkumulieren, Fabriken, grosse Heimwesen, und eben damit grosse Städte geschaffen; aber das war der Spaten zu seinem Grabe. Jede neugebaute Arbeiterkaserne in einer Fabrikstadt ist eine Totenkammer des Kapitalismus. Die dumpfen Schläge der Fabrikglocke, die allmorgendlich Millionen von Arbeitern ans Tagewerk rufen, werden zu Armesünderglocken, die das Totengeläute der kapitalistischen Produktionsweise, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ankündigen.

Dreissigste Vorlesung.

Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus.

Diese Prophezeiungen von Marx, denen die beiden späteren Bände seines „Kapitals“ ein mathematisches Gerüste zu verleihen suchen, schweben in den luftigen Regionen unkontrollierbarer Phantasiegebilde. So wuchtig und schlagend die Argumente waren, mit denen er die individualistische (oder, wie sie Marx mit Vorliebe nennt, „anarchistische“) Wirtschaftsordnung in ihrem Herzpunkte getroffen hat, so nebelhaft und verschwommen sind die Lineamente jenes Zukunftsbildes, welches er im Ueberschwang prophetischer Wallungen gezeichnet und mit der Mahnstimme eines dogmenstarren Fatalisten als unentrinnbar bevorstehend angekündigt hat. An solche Prophezeiungen kann man glauben: ein

Wissen gibt es nur bei einem Vaticinium ex post[1]). Die nächsten Jahrhunderte erst können den Beweis dafür erbringen, ob die von Marx konstruierte geschichtliche Entwicklung genau den Verlauf nehmen wird, den er ihr verkündigt hat. An solchen geschichts-philosophischen Weissagungen heute schon Kritik üben wollen, wäre ebenso verfrüht wie verfehlt; denn gegen Propheten war die Logik niemals die zuständige Instanz.

Schon seine im „Kapital" durchgehends befolgte dialektische Methode unterliegt ernsten Bedenken. Marx operiert mit der von Hegel bevorzugten Widerspruchslogik, ohne die wuchtigen Argumente zu entkräften, welche Trendelenburg[2]) gegen diese zu einer Zeit gerichtet hatte, als Marx sie noch hätte berücksichtigen können. Inzwischen haben sich die Stimmen gegen die Berechtigung der Widerspruchslogik in einer Weise gemehrt — darunter die gerade in diesen Fragen schwer ins Gewicht fallende Stimme Eduard v. Hartmanns, zuletzt in seiner „Kategorienlehre" (1896) —, dass es nicht wohl angeht, ein auf die methodische Basis der Widerspruchslogik errichtetes System als gültig anzuerkennen, bevor man sich mit den angesehenen Gegnern aller Widerspruchslogik kritisch auseinander gesetzt hat. Ein System auf dem fragwürdigen Untergrund der Widerspruchslogik aufbauen, heisst von vornherein darauf verzichten, sich die Zustimmung jener grossen Zahl von Denkern zu sichern, welche aller Widerspruchslogik gründlich abhold sind.

Allein nicht bloss die dialektische Form, in welche Marx seine materialistische Geschichtskonstruktion gekleidet hat, begegnet schwerwiegenden Bedenken, sondern auch deren materialer Inhalt. Wie nämlich Marx kosmisch auf dem Boden des Materialismus Feuerbachscher Färbung steht und somit von der Materie als dem einzigen wissenschaftlich zuverlässigen Objekt der philosophischen Forschung ausgeht, so ist ihm im sozialen Sinne die gesellschaftliche Wirtschaft nicht bloss das vornehmste, sondern das einzige Objekt einer auf dem Boden der exakten Forschung stehenden Soziologie.

Ob Marx selbst auf den „kopernikanischen Standpunkt" seiner Geschichtsphilosophie den Nachdruck gelegt und diese letztere als seine „Entdeckung" verkündet, oder ob erst sein Pylades Engels die von Marx angewendete materialistische Geschichtskonstruktion zu einer „Ent-

---

[1]) Vgl. G. Sorel, Y-a-t-il de l'utopie dans le Marxisme? Revue de Métaphysique et de Morale, 1899, p. 152 ff.

[2]) Logische Untersuchungen, Berlin 1840; Die logische Frage in Hegels System, zwei Streitschriften, Leipzig 1843; Geschichte der Kategorienlehre, 1846, wo er, p. 360, boshaft darauf hinweist, dass ihm ein wesentliches Missverständnis in seiner Beurteilung der Hegelschen Logik nicht nachgewiesen sei. Ed. Bernstein, Voraussetzungen des Sozialismus, 1899, S. 30 ff., gibt diese Methode preis und spricht nur noch von den Fallstricken der hegelianisch-dialektischen Methode, ohne freilich in das Wesen dieser Methode tiefer einzudringen.

deckung“ umgestempelt hat[1]), ist nur eine Streitfrage des Geschmacks, aber nicht des historischen Interesses. Auch wir sehen in dem Umstande, dass Marx die soziale Wirtschaft in den Mittelpunkt aller soziologischen Forschung gerückt hat, seinen kopernikanischen Standpunkt in der Soziologie. Allein nicht so sehr gegen diesen Standpunkt selbst, sondern gegen die apriorische Begründung dieses Standpunktes seitens Marx richten sich unsere kritischen Bedenken. Kopernikus ist auf Grund einer Jahrzehnte fortgesetzten mathematischen Berechnung zu seinem Ergebnisse gelangt und hat, ungeachtet seiner zwingenden mathematischen Beweisführung, sein Resultat in die Form einer Hypothese gekleidet; ebenso hat Kant ein volles Jahrzehnt dazu gebraucht, um auf Grund der sorgfältigsten erkenntnis-theoretischen Analyse des menschlichen Verstandes, die jemals einem Menschenhirn geglückt ist, das zu erlangen, was er seinen „kopernikanischen Standpunkt“ nannte. Auch forderte Kant auf Grund seiner Entdeckung, die er auf empirisch-erkenntnistheoretischem Wege gemacht hat, nicht etwa wie Marx eine vollständige Revolutionierung unseres gesamten Lebens, sondern allenfalls eine erkenntnistheoretische Rückwärtsrevidierung unserer Begriffe. Endlich hat Darwin, mit welchem die Marxisten ihren soziologischen Halbgott so gern in eine Linie stellen möchten, wiederum mehr als ein Jahrzehnt dazu gebraucht, um auf Grund mühevollster, mit unvergleichlicher Forschergeduld zusammengetragenen, kaum übersehbaren empirischen Materials auf die eindringlichen Vorstellungen seiner Freunde hin das zu formulieren, was er seine Hypothese nannte. Und so sind denn bisher „die kopernikanischen Standpunkte“ in der Astronomie, Erkenntnistheorie und Biologie auf der einen Seite nur gewonnen worden auf Grund der mühseligsten und unverdrossenen Geistesarbeit von Jahrzehnten vermittels der induktiven Methode, während sie auf der anderen trotz des erdrückenden induktiven Beweismaterials nur in der bescheideneren Form von Hypothesen auftraten. Nur Marx hat seinen „kopernikanischen Standpunkt“ in der Soziologie durch Intuition gewonnen. Weder hat er an seine „Entdeckung“ jene Mühe und Zeit gewendet, welche die drei genannten „führenden Geister“ ihren respektiven Entdeckungen gewidmet haben[2]), noch hat er das unentbehrliche empirische Material zur philosophischen Fundamentierung seiner Geschichtskonstruktion

[1]) Engels, Dührings Umwälzung der Wissenschaft S. 10, feiert die „materialistische Geschichtsauffassung“ neben der Theorie des Mehrwerts als die zweite grosse Entdeckung von Marx. Vgl. auch die Worte Engels am Grabe von Marx bei F. Mehring, Die Lessing-Legende, 1893, S. 434; dazu Th. G. Masarik a. a. O. S. 107. Eine Art von Enquete über den „matérialisme historique“ bildet Bd. VIII der Annales de l'institut intern. de sociologie, herausgegeben von René Worms, Paris 1902.

[2]) L. Weryho, Marx als Philosoph, 1894, S. 20, macht darauf aufmerksam, dass „Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik etc.“, die 1845 erschienen ist, die materialistische Geschichtsauffassung noch nicht zum Ausdruck bringt.

zusammengetragen und induktiv verwertet, wie dies namentlich seitens Darwins geschehen ist. Die zahlreichen empirischen Belege, welche Marx aus der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Englands, besonders in den ersten Band seines „Kapitals“ eingestreut hat, dienen nur zur Verifizierung des von ihm a priori eingenommenen Standpunktes, bilden aber keineswegs, wie bei Darwin die biologischen Tatsachen, ein konstitutives Element der Konstruktion. Zu den Versündigungen logisch-methodischer Natur gesellen sich Mängel erkenntniskritischer Art, auf welche seiner Zeit Stammler[1]) und Schitlowsky[2]) hingewiesen haben. Und wie Hegel einst in der „Phänomenologie des Geistes“ gegen Schelling den Vorwurf erhob, seine „Substanz“ sei wie aus der Pistole geschossen, so ist auch bei Marx, trotz seines grausamen Spottes über alle aprioristische Metaphysik und ungeachtet seines Liebäugelns mit positivistischen Philosophemen und dem naturwissenschaftlich exakten Tatsachenkultus, sein „kopernikanischer Standpunkt“ — die soziale Wirtschaft — jäh und unvermittelt wie aus der Pistole geschossen da: gleichsam ein soziologisches „Absolutes“.

Zudem hat Marx die wissenschaftliche Unvorsichtigkeit begangen, seine ganze Sozialphilosophie an das Schicksal des Materialismus als philosophischer Weltanschauung zu ketten. Mit dem Sieg oder Untergang des Materialismus steht und fällt das stolze Gebäude seines soziologischen Kalküls. Eben damit hat er aber auf Flugsand gebaut. Denn nach den vernichtenden Schlägen, welche Lange, der klassische Historiker des Materialismus, der methaphysischen und erkenntnistheoretischen Berechtigung des Materialismus versetzt hat, bricht sich in den besten denkenden Köpfen der Gegenwart die Ueberzeugung mehr und mehr Bahn[3]), dass der metaphysische Materialismus zu den bestwiderlegten Irrtümern des Menschengeschlechts gehört. Es war daher ein unglückseliger metaphysischer Wagemut von Marx und Engels, ihr gesamtes soziologisches Gepäck einem lecken, dem Untergange geweihten Schiff anzuvertrauen und auf diese Weise den eben erst aus ihrem Schosse geborenen wissenschaftlichen Sozialismus in seiner logischen und soziologischen Existenz zu gefährden. Wenn nun vollends die Marxisten mit der Prätention hervortreten, ihr Meister habe die letzte soziologische

[1]) A. a. O. passim, besonders 440—448.

[2]) Deutsche Warte, XV. Jahrgang, 1895, H. 4: „Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus“, Einleitung; Die Widerspruchslogik bei Hegel und Marx, ebenda, 1896, H. 7 u. 8.

[3]) Sogar unter parteigetreuen Sozialdemokraten; vgl. Konr. Schmidt, Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung, Der sozialistische Akademiker, 1896, Nr. 7 und 8 (gegen Plechanow); Masaryk a. a. O. S. 63; P. Weisengrün, Das Ende des Marxismus, 2. Aufl., 1899, S. 30; Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage, 1900, S. 73 ff.; Ludwig Woltmann, Der historische Materialismus, 1900, S. 5; Fr. Marschner, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des historischen Materialismus, Zeitschr. f. immanente Philos. I, 128 ff. Die Naturphilosophie der Gegenwart (Mach, Stallo, Ostwald) gibt den Materialismus völlig preis.

Wahrheit nicht bloss ernstlich gesucht, sondern endgültig gefunden, so steht diese auf den „kopernikanischen Standpunkt" von Marx sich stützende Prätention, gemessen an dem bescheidenen Auftreten eines Kopernikus, Kant und Darwin, im umgekehrten Verhältnis zu ihrer philosophisch-logischen Berechtigung. Uebrigens hat Karl Wilhelm Nitzsch in seinem Polybius, Kiel 1842, diese Methode etwas früher als Marx seinen Richtung gebenden historischen Forschungen zu Grunde gelegt. Wie fruchtbar die von Marx wenn auch nicht gerade entdeckte, so doch zuerst energisch geforderte und im grossen Stile angewendete Methode sich erwiesen hat, das zeigt zur Genüge das hier wiederholt angezogene Werk von Stammler, vor allem aber die von Karl Lamprecht vertretene jüngere Schule in der deutschen Historiographie, welche, der Rankeschen Schule sich entgegenstemmend, die wirtschaftsgeschichtliche Methode von Hanssen, Meitzen, Knapp und Schmoller so umfassend anwendet, wie es Marx nur irgend sich wünschen konnte[1]). Der philosophische Fehler steckt aber nicht so sehr in der „materialistischen Geschichtsauffassung" selbst, als vielmehr in der — weniger von Marx selbst, als von Engels und seinem paraphrasierenden Anhang — dieser zudiktierten Ausschliesslichkeit. Wird die Quintessenz der „materialistischen Geschichtsauffassung" mit F. Tönnies auf die knappe Formel zugespitzt[2]): „Beruht Leben im Denken oder beruht Denken im Leben? Wird das Sein durch das Bewusstsein, oder wird das Bewusstsein durch das Sein bestimmt?", so bedarf es keiner weiteren Ueberlegung, dass das gesellschaftliche Sein stets das zeitliche Prius des gesellschaftlichen Bewusstseins ist. Die zeitliche Priorität bedingt aber noch lange nicht die logische Kausalität und ethische Superiorität. Die „ökonomischen Produktionsbedingungen" mögen immerhin den „ideologischen Formen" zeitlich vorangehen; aber das beweist weder, dass sie die ihnen entsprechenden „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen" erzeugen — ein post hoc ist eben, solange der logische Kausalnexus zwischen beiden Gliedern nicht erwiesen ist, noch kein propter hoc —, noch viel weniger natürlich, dass diese ökonomischen Produktionsbedingungen, deren Umfang und Grenzen doch erst abgesteckt werden müssten, die einzige (letzte) Motivquelle aller sozialen Entwicklungsformen ist[3]). Will man aber, diesen logischen Bedenken zum Trotz, mit den eingeschworenen Marxisten gleichwohl alle sozialen Phänomene aus ökonomischen Bedingungen bezw. Klassen-

---

[1]) K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, passim; Alte und neue Richtungen der Geschichtswissensch., 1896; Die kulturhistorische Methode, 1900.

[2]) Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. VII, 1894, S. 507. Dagegen E. Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode, 1894, S. 540.

[3]) Vgl. die Abhandl. Kautskys in der Neuen Zeit, Jahrg. 1896/97, H. 8 u. 9: Was will und kann die material. Geschichtsauffassung leisten?

kämpfen und nur aus diesen ableiten, so bringt man damit dem von Kant so glücklich gekennzeichneten Einheitsbetrieb des Menschen ein blutiges Opfer — förmliche Ideenhekatomben — dar. Die heutigen Marxisten, die sich päpstlicher als der Papst gebärden, begehen eine an Halsstarrigkeit grenzende Einseitigkeit, wenn sie in ihrem dogmatischen Uebereifer alle entgegenstehenden Argumente gewaltsam über den Haufen rennen und auf der Einzigkeit der „ökonomischen Produktionsbedingungen" als letzter Motivquelle aller sozialen Phänomene verharren. Der fanatische Sektenglaube darf niemals dazu führen, geflissentlich übersehen zu wollen, dass jede mit dem Anspruch auf „Einzigkeit" in der Geschichte des menschlichen Denkens aufgetretene Theorie bisher Schiffbruch gelitten hat.

Auch die Wertlehre von Marx, welche Engels als die zweite grosse „Entdeckung" des Meisters preist, ist von sozial-philosophischer Seite anfechtbar. Wollte man selbst mit Marx und der klassischen Nationalökonomie annehmen, dass die Arbeit oberste wertbildende Substanz sei, so könnte man bei behutsamer Schlussfolgerung nur sagen, dass die menschliche Arbeit eine, aber nicht, dass sie die wertbildende Substanz schlechthin ist. Aus dem Umstande, dass Warenmengen verschiedener Qualitäten doch den gleichen Preis haben, folgert Marx, dass die Gleichheit des Preises bei der Verschiedenheit der Warenqualitäten nur daher rühren könne, dass alle diese Waren ein „mystisches Gemeinsames" — ihre wertbildende Substanz — besitzen. Hier spielt ihm der philosophische Einheitstrieb, die Kantsche „transzendentale Einheit der Apperzeption", einen Possen. Als dialektisch geschulter Hegelianer muss er alle Mannigfaltigkeit auf eine oberste Einheit zurückführen. Zu diesem Behufe wird die Abstraktion der „unterschiedslosen menschlichen Arbeit" erdichtet. Damit verschwinden für einen Augenblick alle quantitativen und qualitativen Unterschiede und versinken in die Nacht, in der alle Katzen grau sind. Die Fiktion einer „geronnenen Arbeitszeit", eines einheitlichen Wertmassstabes für „unterschiedslose menschliche Arbeit" ist ein metaphysisches Postulat — gleichsam ein Ding an sich, aber ins Oekonomische übersetzt. Woher weiss übrigens Marx, dass alle Waren nur ein „mystisches Gemeinsames" besitzen? Da dieses „Gemeinsame" doch „mystisch" sein soll, wie Marx will: warum nur eine, und nicht zwei, drei etc. wertbildende Substanzen annehmen? Warum sollen bei dem von Marx zugestandenen Fetischcharakter der Ware ihre Seltenheit auf der einen, ihre Nützlichkeit auf der anderen Seite nicht ebensogut zu den wertbildenden Substanzen gezählt werden können? Hier hat ihn wieder einmal sein metaphysisches Einheitsbedürfnis zu einer fatalen Einseitigkeit verleitet. Er setzt mit Spinoza und Hegel voraus, statt zu beweisen, dass es nur eine Substanz geben könne — im Kosmos die Materie, im Evolutionsprozess der Geschichte die ökonomischen Produk-

tionsbedingungen, beziehungsweise der Klassenkampf, in der Warenproduktion selbst die vergegenständlichte menschliche Arbeit. Und so steckte der alte „Grossmetaphysikus" Hegel den Junghegelianern doch noch mehr im Blute, als sie selbst glauben oder uns glauben machen wollen. In seiner Kosmologie, Geschichtsphilosophie und Nationalökonomie springt bei Marx letzten Endes immer wieder unversehens, zuweilen sogar in naturwissenschaftlicher Vermummung, ein letzter Einheitspunkt, ein „Absolutes" hervor — gleichsam ein soziologischer Jehovah als deus ex machina.

Aber auch abgesehen von der unzulässigen Verallgemeinerung, das wichtigste Agens der wertbildenden Substanzen, die Arbeit, willkürlich zur einzigen wertbildenden Substanz umzustempeln, scheint Marx die alte aristotelische Kategorie der Arbeit (ποιεῖν) doch etwas zu eng gefasst zu haben. Ihm schwebt offenbar, unter dem Einfluss der englischen Industrie, im ersten Band des „Kapitals" zumal, immer wieder nur der Fabrikarbeiter vor, während der Feldarbeiter erst im dritten Band des „Kapitals" (III, 2) auftaucht und der Kopfarbeiter so gut wie gar keine Berücksichtigung findet. Hätte er stets, wie von einem Philosophen gefordert werden muss, die ganze Kategorie menschlicher Arbeit vor Augen gehabt, so würde er wohl kaum in den schon von Ricardo begangenen Fehler verfallen sein, alle menschliche Arbeit unterschiedslos zu mechanisieren.

Nicht bei jeder Arbeit geht es an, ein beliebiges Arbeits*quale* in Arbeits*quanten*, und Arbeits*quanten* in Arbeits*zeiten* mechanisch aufzulösen. Man vergegenwärtige sich nur, wie schwierig sich eine solche mechanische Auflösung gestalten würde, wollte man das gewaltige Arbeitsquale und Arbeitsquantum, welches in den drei Bänden des „Kapitals" niedergelegt ist, in Arbeitszeiten umrechnen und das gleiche Prozedere vollziehen bei dem Kopisten, welcher das Manuskript des „Kapitals" abschrieb, dem Typographen, der es setzte, und dem Leser, der es durchdachte. Nun vergesse man nicht, dass die drei Bände „Kapital" einen blühenden Handelsartikel bilden, also im Sinne von Marx eine „Ware" sind. Man beachte überdies noch, welchen „Wert" diese monumentalen drei Bände für Kautsky, Bernstein und Mehring, oder etwa für einen südamerikanischen Antiquar besitzen, der sie aus einem Nachlass erstanden hat und als Makulatur verkauft[1]). Die „vergegenständlichte menschliche Arbeit" ist in jedem Exemplar dieselbe, der Wert aber ein

[1]) Auf einen ähnlichen Einwand hat allerdings Marx schon Roscher geantwortet, er solle nicht an der „Leipziger Messe" seine Beobachtungen machen. Ist denn die „Leipziger Messe" keine Warenwirtschaft? Ein anderes Mal entschlüpfte Marx die Wendung: „Ich bin geneigt, den Arbeitstag eines Bildhauers zwanzig Arbeitstagen eines Handlangers gleichzusetzen." Marx' subjektive Schätzung ist doch kein objektiver Massstab der „unterschiedslosen (sic) menschlichen Arbeit!"

unendlich verschiedener. Werte gibt es nicht bloss auf dem Weltmarkt, sondern auch in einer unendlich abgestuften Skala von Appreziationswerten, bei denen das subjektive, psychologische Moment vorwiegt. Dieses subjektiv-psychologische Moment des Wertes (Seltenheit, Nützlichkeit, ästhetische und moralische Faktoren, Pietätsmotive, Ehrgeizstachel etc.) hat Marx zum Schaden seiner Wertlehre bedenklich vernachlässigt. Dass Appreziationswerte oder Affektionswerte nicht bloss subjektiven Wert, sondern unter Umständen einen wirklichen Warenwert und Weltmarktpreis haben können, das zeigen die täglichen Auktionen von Raritäten, Antiquitäten, Kunstgegenständen und Kuriositäten aller Art. Wenn für eine seltene Briefmarke, an der Briefmarkenbörse in Berlin z. B., ein Marktpreis von 10000 Mark gezahlt wird, so dürfte es recht schwer fallen, die „Arbeitsgallerte" aufzuweisen, welche hinter dem Marktpreis der Ware „Briefmarke" steckt.

Was insbesondere die Mehrwertstheorie von Marx anbelangt, deren Grundgedanken auf Hall, Godwin und Thompson historisch zurückgehen, so ist von gegnerischer Seite bereits eine kleine Bibliothek von polemischen, gegen die Mehrwertstheorie gerichteten Schriften zusammengeschrieben worden[1]). Von nationalökonomischen Deduktionen sehen wir hier begreiflich ab, beschränken uns vielmehr auf die Hervorkehrung eines psychologischen Moments. Bei den von Marx mit peinlicher mathematischer Genauigkeit aufgestellten Berechnungen über die Höhe der Profitrate ist die Arbeit allzusehr mechanisiert. Dass Marx seinen Berechnungen „unterschiedslose menschliche Arbeit" zu Grunde legt, ist das logische πρῶτον ψεῦδος seiner Mehrwertstheorie. Er betrachtet die Kategorie der Arbeit (ποιεῖν bei Aristoteles) nur unter dem Gesichtspunkte der Kategorie der Quantität (ποσὸν bei Aristoteles) und nicht auch unter dem der Qualität der Arbeit (ποιόν). Unqualifizierte und qualifizierte, technische und dispositive, ästhetische und wissenschaftliche, schöpferische und direktive, mit einem Worte die intuitive Arbeit in allen ihren Abschattungen kann doch unmöglich unterschiedslos zusammengewürfelt werden. Mit derselben Einseitigkeit, die ihn in seiner Geschichtsphilosophie dazu verführt, den ökonomischen Produktionsbedingungen eine zentrale Stelle anzuweisen und die ideologischen Faktoren hintanzusetzen, eliminiert er auch in seiner Mehrwertstheorie den berechtigten Anteil der ideologischen, intuitiven Faktoren

[1]) Literaturnachweise in der „Neuen Zeit", seit 1882 jährlich ein Band, seit 1891 jährlich zwei Bände; Spezialliteratur über Marx zusammengestellt bei Stammler a. a. O. S. 643, 645, 646. Gegen die Mehrwertstheorie vgl. Jul. Wolf, System der Sozialpolitik I, 128 ff., 284 ff.; A. v. Wenckstern, Marx, 1896, S. 30 ff., sowie „In eigener Sache", Neue Zeit, Jan. 1897; Flint, Socialism, p. 153 ff.; W. Tscherkesoff, Pages d'histoire socialiste, 1896, p. 16 ff.; W. Sombart, Zur Kritik des ökonomischen Systems von Marx, Arch. für soz. Gesetzg., Bd. VII, 555 ff.; Masaryk a. a. O. S. 250 ff.

in der sozialen Produktion zu Gunsten der rein mechanischen, vorwiegend der industriellen Arbeit. Schon die Arbeit des Ackerbauers erscheint arg vernachlässigt. Die geistige Arbeit vollends gelangt in dem scharfsinnigen Kalkül von Marx nicht entfernt zu dem ihr gebührenden Rechte.

Wie wir gegen die materialistische Grundlegung der Marxschen Sozialphilosophie metaphysische, logische und psychologische Erwägungen geltend gemacht haben, so erheben sich gegen die Zielpunkte des Marxismus ernstliche ethische und soziologische Bedenken. Sein soziologischer Grundfehler ist der dem Materialismus entnommene einseitige Mechanismus und fatalistische Determinismus. Auf Grund dieser metaphysischen Voraussetzungen glaubt er den Zusammensturz der kapitalistischen Wirtschaftsordnung mit ebensolcher Sicherheit und mathematischer Präzision vorausberechnen zu können, wie etwa der Astronom Sonnen- und Mondfinsternisse, bezw. mit dem peinlichen Dilemma Kultur — Barbarei zu drohen. Dabei übersieht aber Marx, dass der Astronom es mit einer toten, willenlosen, nach rein mechanischen Gesetzen sich fortbewegenden Materie, der Soziologe es hingegen mit lebendigen, willensbegabten, intellektuell hochentwickelten und ihr Eigenleben eifersüchtig behauptenden Individuen zu tun hat. Aggregate von ponderabler Materie kann man in ihrer künftigen Zusammensetzung und Wirkung mathematisch vorausberechnen, nicht aber imponderable Intelligenzen. Ein gesellschaftlicher Organismus ist eben kein blosser Polypenstamm, sondern ein intellektuelles Gewebe, das seinen eigenen, uns noch unbekannten Gesetzen gehorcht. Marx teilt eben den Comteschen Rausch einer sozialen Dynamik, während wir, positivistischer als der offizielle Positivismus, uns bei einer sozialen Statik bescheiden. Bei den ideologischen Imponderabilien, die sich in den gesellschaftlichen Organismus einschieben, ist zwar eine statistische Feststellung der sozialen Tatsachen, nicht aber eine unbedingt sichere Ermittlung der sozialen Ursachen, und noch viel weniger eine mathematisch genaue Berechnung der künftigen sozialen Wirkungen möglich. Wie leicht eine soziale Dynamik der Gefahr erliegt, in soziologisches Prophetentum zu verfallen, hat der Marxismus in empfindlicher Weise an sich verspüren müssen. Während nämlich Marx, gestützt auf sein dogmatisches Selbstvertrauen, mit apodiktischer Sicherheit die Dezimierung des Mittelstandes als unmittelbar bevorstehend herausgerechnet und mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit diese Voraussage verkündet hat, hat die genaue Einkommensteuerstatistik der letzten Jahre, insbesondere die sächsische (eines Industrielandes par excellence), der Marxschen Weissagung den Possen gespielt, das Gegenteil von dem zu erweisen, was Marx behauptet hat[1]).

---

[1]) In diesem Punkte haben mich die Ausführungen von Jul. Wolf, Sozialismus

Verhängnisvoll ist ein solcher soziologischer Fatalismus, wie Marx ihn in seiner mathematischen Formulierung des unentrinnbaren Zusammensturzes der kapitalistischen Produktionsform vertritt (Bd. II und III), auch schon darum, weil er sich sehr leicht zum sozialen Quietismus und politischen laissez faire auswachsen könnte. Woher den Enthusiasmus zu tatenfreudiger Hingabe an die sozialen Aufgaben unseres Zeitalters gewinnen, woher den Märtyrermut zur Einsetzung des Lebens und der Zukunft von ganzen Generationen schöpfen, wenn doch alles nach den immanenten Gesetzen „des objektiven Ganges der Dinge" auch ohne unser Zutun sich so entwickelt, wie Marx es angekündigt hat? Die „Geburtshelferrolle", die er dem Individuum anweist, ist nicht anspornend genug, die politische und soziale Spannkraft aufs höchste zu steigern. Viel näher liegt die Gefahr einer sozialen Versumpfung, eines dem geistigen Trägheitsgesetz der Menschennatur nur zu sehr schmeichelnden Sichgehenlassens, wenn erst die Massen anfangen werden, an die Richtigkeit der Vorausberechnungen ihres Helden ernstlich zu glauben. Haben erst diese zum sozialen Quietismus geradezu verleitenden Lehren die Massen durchtränkt, dann könnte sehr wohl an die Stelle des religiösen Kismet der Orientalen bei den Okzidentalen ein soziales Kismet treten.

Die Vernachlässigung und abschätzige Behandlung der ideologischen Faktoren hat sich an Marx bitter gerächt. Wie Marx die Natur im allgemeinen und den gesellschaftlichen Produktionsprozess insbesondere, so hat er auch das menschliche Individuum ganz und gar mechanisiert. Er fasst das Individuum als soziales Atom so auf, als ob es sich nur nach den Gesetzen des Mechanismus und Chemismus mit anderen Atomen zu einem gesellschaftlichen Aggregat zusammenschlösse. Er übersieht aber dabei, dass dieses soziale Atom von Willensimpulsen und Intellektmotiven beherrscht wird, die der toten Materie abgehen. Das intellektuell entwickelte Individuum lässt sich schlechterdings nicht mechanisch aufziehen wie eine Uhr, oder regulieren wie eine Maschine. Die intellektuellen, ethischen und ästhetischen Widerstände treten im Marxschen Kalkül ganz zurück. Das von ihm eliminierte, sein Eigenleben eifersüchtig wahrende Individuum ist ein schlagendes Gegenargument gegen jenen soziologischen Determinismus von Marx, dem aller ästhetischer Zauber und jegliche

---

und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892, S. 155 ff., überzeugt. Die Arbeiten von W. Böhmert (Schmollers Jahrb. 1896, S. 122) über die sächsische Einkommensteuerstatistik haben die Behauptungen Wolfs nur bestätigt; vgl. auch W. Tscherkesoff, Pages d'histoire socialiste, 1896, p. 25 ff. Ueber das Wachsen des Mittelstandes in Frankreich u. England s. Kidd a. a. O. S. 204 ff.; Gustav Schmoller, Wechselnde Theorien und feststehende Wahrheiten im Gebiete der Staats- und Sozialwissenschaften. Rektoratsrede, Berlin 1897. Für England hat Hans von Nostitz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England, Jena 1900, diesen Beweis in zwingender Weise erbracht.

ethische Weihe gründlich abhanden gekommen sind. Und so könnte es sich sehr wohl ereignen, dass die „ideologischen Faktoren“ dermaleinst über Marx ebenso zur Tagesordnung übergehen würden, wie er über sie kaltherzig hinweggeglitten ist.

Einunddreissigste Vorlesung.

Ferdinand Lassalle.

Die entscheidende Leistung Ferdinand Lassalles kam vorwiegend der sozialistischen Propaganda zu gute, während der theoretische Sozialismus im Verhältnis wenig Gewinn aus Lassalles hoher geistiger Veranlagung zog. Originell ist der Sozialismus Lassalles überhaupt nicht. Die ökonomische Grundlage stammt von Karl Marx, mit dem er bereits 1848 persönlich in Verbindung stand, und die praktischen Vorschläge sind den von uns bereits gekennzeichneten Ideen Saint-Simons und Louis Blancs im grossen und ganzen entlehnt. Was Lassalle aus Eigenem hinzugefügt hat, ist im wesentlichen nur eine geschichtliche Motivierung und rechtsphilosophische Begründung jenes Gruppensozialismus, den zuerst Louis Blanc gefordert hat.

In der rechtsphilosophischen Grundlegung des Sozialismus hat Lassalle allerdings mit glücklichem Blick eine Lücke herausgefühlt, die auch von Marx, selbst in dem nach Lassalles Tode erst erschienenen „Kapital“, offen gelassen war. Marx hatte nur gezeigt, dass alle ökonomischen Kategorien, als da sind Kapital, Privatunternehmung, Lohnsystem u. s. w., keine logischen, vielmehr nur geschichtliche Kategorien sind, woraus wohl geschlossen werden kann, dass auch die juristischen Kategorien nur historische Geltung haben. Hier geht nun Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte“[1]) noch systematischer vor, sofern er den Nachweis unternimmt, dass auch alle juristischen Kategorien, wie Eigentum, Vertrag, Familie, Erbrecht etc., ebensowenig logischer Natur sind, sondern wieder nur rein geschichtliche Kategorien. Der germanische Volksgeist erzeuge ein anderes Recht als der römische. Namentlich in Bezug auf das Erbrecht hat Lassalle die originelle Beobachtung gemacht, dass der Erbe ursprünglich gar nicht Vermögenserbe, vielmehr nur Willenserbe ist. Er exemplifiziert vorzugsweise am römi-

---

[1]) Savigny erklärte beim Erscheinen des Buches, es sei die bedeutendste juristische Leistung seit Donellus (berühmtester französischer Jurist des 16. Jahrh.); vgl. Ed. Bernstein, F. Lassalle u. seine Bedeutung in der Geschichte der Sozialdemokratie, Berlin 1891; L. M. Brandt, Lassalles sozialökonomische Anschauungen, Jena 1895, sowie die bekannten Arbeiten von Georg Brandes und F. Mehring.

schen Recht, aus welchem er das neuere historisch ableitet, und gelangt zu dem berühmten, scharf zugespitzten Ergebnis: Die römische Unsterblichkeit ist das Testament.

Nun argumentiert Lassalle, ähnlich wie vor ihm schon Leibniz, folgendermassen: Das Testament hat Gültigkeit nur unter der Voraussetzung, dass es eine Unsterblichkeit gibt. Wäre die Seele nicht unsterblich, so hat schon Leibniz argumentiert, dann wären Testamente mit vollem Recht null und nichtig. Nun ist aber der christliche Unsterblichkeitsbegriff ein ganz anderer als der römische. In Rom war der Erbe Willenserbe, im altgermanischen Recht, das auf die Familie zurückgeht, nur Vertreter der Familie. Bei den christlichen Völkern herrscht aber die Vorstellung vor, dass die Seele allerdings unsterblich ist, aber nach dem Tode kein irdisches Gut mehr besitzt. Ist aber die Seele Verstorbener nicht mehr Eigentümerin des hinterlassenen Vermögens, so hat nur die Gesellschaft das Recht, die Hinterlassenschaft anzutreten. Behauptet man aber, der Erbe sei nichts weiter als der Verwalter des Vermögens Verstorbener, dann bliebe nach biblisch-christlicher Anschauung am letzten Ende nur ein Eigentümer übrig, nämlich der erste Testator: Adam.

Wenn Lassalle solchergestalt die herrschenden Erbrechtstheorien ad absurdum führen wollte, so kam es ihm im letzten Grunde darauf an, den Nachweis zu führen, dass selbst die elementarsten Institutionen der heutigen Gesellschaft rein geschichtliche, also keine notwendigen Produkte sind, woraus alsdann schon mit kümmerlicher Logik geschlossen werden muss, dass die künftige Gesellschaftsform eine Bahn einschlagen könnte, die von der bisherigen weit abliegt, ja in manchen Stücken ihr geradezu entgegengesetzt ist[1]). Ferner wollte er damit seinen Hauptgedanken schärfer herausarbeiten, dass nämlich die Auffassung des Staatsbegriffs die Quelle sei, aus welcher alle gemachten Fortschritte dieses Jahrhunderts stammen und weiter stammen werden (I, 47).

War so Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte“ theoretisch vielleicht noch radikaler vorgegangen als Marx, sofern er nicht bloss das Kapital, sondern jedes Eigentum als historische Kategorie erwies, so war er klug und politisch reif genug, aus diesen radikalen Grundsätzen zunächst keine greifbaren Konsequenzen zu ziehen. Es zeugt von einer grossen Selbstbeherrschung von seiner Seite, dass er sich auch in der Hitze der politischen Polemik nie dazu hinreissen liess, die vollständige Abschaffung des Erbrechts zu fordern[2]), da er sonst

[1]) System der erworbenen Rechte I, 264.

[2]) Nur eine Umgestaltung, nicht eine Aufhebung des Erbrechts forderte Lassalle, („Regelung der Hinterlassenschaft von Societäts wegen“). Ueber den Staatssozialismus Lassalles s. Charles Andler, Les origines du Socialisme d'Etat, Paris 1897, p. 89 ff.

Gefahr gelaufen wäre, einfach zu den Utopisten gezählt und eben damit ignoriert zu werden.

Lassalle war eben ein eminent praktisches Genie. Um so viel Marx in der Theorie geistig höher steht denn Lassalle, um so viel ragt dieser praktisch über jenen hinaus. Marx erwartet infolge seiner sozialphilosophischen Entdeckung, namentlich der Theorie des Mehrwerts, durch welche er dem Kapital das logische Feigenblatt weggerissen hat, eine weltumspannende Sozialrevolution, die das Proletariat aller Länder zu einem internationalen Bruderbund vereinigen wird, der den Zweck verfolgt, alle grosskapitalistischen Expropriateurs der zivilisierten Welt zu expropriieren. Rud. Meyer sagt treffend: Lassalle hat nur Deutschland, Marx ganz Europa im Sinne; Lassalle ist Reformer, Marx Revolutionär.

Dabei hat nämlich der Politiker Marx einzelne praktische Bedenken unterschätzt. 1. Die Macht der Geschichte, der Nationalität zumal. Jedes Volk hat vermöge seines Klimas und seiner Traditionen, vor allem in seiner Sprache, eine spezifische Eigenart, die es von anderen Völkern streng unterscheidet. Diese geschichtlichen und völkerpsychologischen Tatsachen, die Marx zwar erkannt, aber nicht ausreichend gewürdigt hat, darf man nicht als Imponderabilien ausschalten. 2. Das Gesetz der geistigen Trägheit. Bis man dem italienischen Lazzaroni, dem ungarischen Zigeuner, dem russischen Kirgisen klar macht, dass er ein Mensch ist, und ihm das Bewusstsein seines Elends beibringt, sowie den Mut der Auflehnung gegen dasselbe einflösst, darüber vergehen noch Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende. Das alles sieht Marx, aber er sieht darüber hinweg. 3. Die Macht der Kirche, des Katholizismus zumal. Die Sprache des neuen Testaments ist dem Arbeiter doch noch verständlicher als die des allerneuesten Testaments (des „kommunistischen Manifests"). 4. Die Macht des gegenwärtigen Staates. Solange in Europa allein zwanzig Millionen Menschen unter Waffen stehen, hat kein Sozialrevolutionär Aussicht, mehr zu erwarten, als zusammengeschossen oder in die Gefängnisse geschleudert zu werden. Die Sprache der Bajonette ist unter Umständen doch noch etwas deutlicher und klingt manchem überzeugender als die berauschenden Klänge der Arbeitermarseillaise. Die einleuchtendsten Gründe und das zweifelloseste Recht sind gegen das hoc volo, sic jubeo der Kruppschen Kanonen ohnmächtig[1]). 5. Die Macht der Sitte. Wäre das von Marx formulierte Postulat wenigstens von allen wohlwollenden Gebildeten anerkannt, dann hätte das Proletariat eine mächtige Stütze unter den Edeldenkenden aller

[1]) Engels hat dies nach Marxens Tode freilich eingesehen und ist daher vom revolutionären zum evolutionären Sozialismus übergegangen (Einleitung zur letzten Schrift von Engels „Klassenkämpfe in Frankreich"). Hier nur eine Stelle: „Wir, die ‚Revolutionäre', die ‚Umstürzler', wir gedeihen weit besser bei den gesetzlichen Mitteln als bei den ungesetzlichen und dem Umsturz."

anderen Stände. Aber auch das ist heute nur selten der Fall. Die heutigen Rechtsbegriffe, selbst der Bestgesinnten, sind noch derartige, dass man den Satz von Marx: die Expropriateure werden expropriiert, für eine Sanktionierung der Gewalt ansieht. 6. Die Uneinigkeit der sozialistischen Gruppen bezüglich der einzuschlagenden Richtung. Solange es kein festes, von allen Sozialisten anerkanntes Programm gibt, kann man dem einzelnen immer noch mit Recht vorwerfen, er spreche nur in seinem oder im Namen eines kleinen oder grösseren Häufleins, keineswegs jedoch als Repräsentant des internationalen Weltproletariats.

Angesichts aller dieser praktischen Bedenken war es bei Lassalle ein Gebot politischer Klugheit, unbeschadet seines theoretischen Radikalismus, die praktisch erreichbaren und zu erstrebenden Ziele etwas näher zu stecken und greifbarer zu gestalten. Allerdings hat er dafür von Marx eine schlechte Aufführungsnote erhalten (Kapital I², S. VI); aber es fragt sich doch sehr, ob nicht Lassalle als praktischer Agitator einen besseren und schärferen Blick für die tatsächlichen Verhältnisse besass als der Theoretiker Marx, der sich als grollender Einsiedler in ein ganzes Netz systematischer Erörterungen eingesponnen hat. Gewiss war Marx das grössere wissenschaftliche Genie, und wohl auch der geschlossenere Charakter; aber ebenso gewiss war Lassalle der geborene Parteiführer und grössere Psycholog, der in den Tiefen der Volksseele besser zu lesen verstand als irgend einer. Marx überzeugte Gelehrte, Lassalle aber riss die Proletarier selbst zu Thaten, d. h. zu geschlossener Organisation, hin.

Auch hatte Lassalle in seiner Beschränkung des sozialistischen Programms auf das praktisch Erreichbare und geschichtlich Mögliche zweifellos das Richtige getroffen. Wenn es wahr ist, was Marx gezeigt hat, dass geschichtliche Prozesse sich nicht erzwingen lassen, sondern ihren normalen, ihnen immanenten Lauf nehmen, dann war es von Lassalle zweifellos richtig, es zunächst mit einem nationalen Staatssozialismus zu versuchen, um so dem internationalen Weltsozialismus die Wege zu ebnen. Kommen doch alle grossen Ideen und Errungenschaften erst in einem Volke zum Durchbruch, um dann ihren Siegeszug durch die Welt anzutreten. Hätte nun Lassalles Idee sich verwirklicht, hätte nämlich der preussische Staat mit einer Anleihe von 100 Millionen Talern Arbeiterassoziationen mit Staatskredit errichtet, dann wäre das der erste Schritt auf der Bahn des Sozialismus gewesen und die allmähliche Abschaffung der Lohnarbeit wäre angebahnt. Hätte sich dieser soziale Fortschritt in Preussen bewährt, so würde der Sozialismus in zwei, nach Rodbertus in fünf Jahrhunderten alle zivilisierten Staaten ergriffen haben[1]), während die zu hoch gesteckten utopistischen

[1]) Ueber Lassalle und Rodbertus vgl. Ch. Andler, Op. cit. p. 297 u. p. 330.

Ziele des Marxismus — Vergesellschaftung aller Produktionsmittel, radikale Beseitigung aller Lohnarbeit — die Reiferdenkenden abschrecken.

Was Lassalle fordert, lässt sich auf wenige Grundgedanken zurückführen: Belehrung der öffentlichen Meinung über die staatsrechtliche Zulässigkeit und sittliche Notwendigkeit des Sozialismus. Zu diesem Behufe entwickelte er das von Ricardo stammende „eherne Longesetz“[1]), wonach in der heutigen Gesellschaftsordnung der Lohn des Arbeiters auf den Betrag beschränkt bleibt, der nach den Lebensgewohnheiten des betreffenden Volkes unbedingt erforderlich ist, um die Existenz zu fristen und das Geschlecht fortzupflanzen. Lassalle nennt dieses Gesetz ein eisernes, weil er überhaupt mit Vorliebe den Preussen dadurch hervorkehrt, dass er mit militärischen Bildern spielt. Er spricht gern von „dem Massenschritt der Proletarierarmee“. Er hält über seine Anhänger „Heerschau“ und freut sich bei ihrem Anblick über die „Arbeiterbataillone“, deren „Eisenhände“ den Widersachern „Keulenschläge“ erteilen werden. Man könnte den Sozialismus Lassalles boshaft einen „königlich preussischen Staatssozialismus“ nennen. Er ist nämlich in Wirklichkeit nicht abgeneigt, mit dem Staat, ja selbst mit der Dynastie Hohenzollern zu paktieren, sofern diese den Sprung zum Sozialstaat mitzumachen gewillt sind.

Er glaubt an die Macht der Ideen und der Ueberzeugung der Gebildeten vermittels der zwingenden Gründe des „ehernen Lohngesetzes“. Kann man die Gebildeten und Regierenden von der Berechtigung und sittlichen Notwendigkeit des Sozialismus überzeugen, wozu erst Gewaltmittel anwenden, die doch nur verbittern, die Gegensätze verschärfen und deren Ausgang zudem noch höchst fraglich ist? Besser die Hälfte mit Hilfe der herrschenden Klassen, als das unsichere Ganze im Kampfe gegen dieselbe (also Reform, nicht Revolution).

Die mildeste Uebergangsform zum Sozialstaat glaubt nun Lassalle in der von Saint-Simon und besonders von Louis Blanc geforderten Produktivassoziation der Arbeiter mit Staatskredit zu finden. Dazu wird sich die Gesellschaft vielleicht verstehen, sobald sie die ganze Wucht und Unerbittlichkeit des ehernen Lohngesetzes und der daraus entspringenden sittlichen Unhaltbarkeit desselben einsieht. Man wende dagegen nicht ein, dass die Lebenshaltung des Arbeiters heute doch eine ungleich bessere ist als vor hundert Jahren. Lebenshaltung ist ein relativer Begriff, der nur proportional gemessen werden kann. Das

[1]) Auch Turgot, Smith, Say, Mill, Roscher haben dies bereits geahnt; Laveleye, Sozialismus, S. 89. Turgot hatte es sogar schon klar ausgesprochen. Vgl. darüber neuerdings Ed. Bernstein, Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus, Berlin, Edelheim, 1901, S. 36 ff.; Theob. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 1899, S. 466 f.

unterschätzt z. B. Julius Wolf[1]). Die Lebenshaltung muss natürlich stets parallel laufen den Bedürfnissen und Kulturprodukten. Der halbasiatische Bauer würde sich dafür bedanken, wenn man ihm ein reingeglättetes Hemd mit blinkendem Stehkragen und zierlicher Krawatte zum Sonntag geben wollte; er würde das als lästigen Zwang empfinden und sich vielleicht lieber einsperren lassen. Der Schweizer Arbeiter hingegen wird lieber hungern oder auf sein Schöppchen verzichten; aber diese Kulturbedürfnisse wird er am Feiertag unfehlbar befriedigen.

Fragt man aber: wer soll dann den Mut haben, das „eherne Lohngesetz" zu durchbrechen, so antwortet Lassalle: das kann nur die Gesamtheit, der Staat. Der einzelne ist bei der mörderischen, anarchischen Konkurrenz beim besten Willen ohnmächtig; nur die Gesamtheit kann dieses Gesetz, das auch von der Privatproduktion gilt, durchbrechen, um an Stelle desselben staatlich unterstützte Produktivgenossenschaften zu setzen, ähnlich wie schon Blanc die Konkurrenz nur durch die Konkurrenz schlagen und lahmlegen wollte. Nur sollen solche Assoziationen nicht wie bei Blanc vom Staat ins Leben gerufen werden, vielmehr nur aus freier Initiative der Arbeiter selbst hervorgehen, aber vom Staat durch Gewährung denkbar billigster Staatskredite unterstützt und gefördert werden, dann steht das Kapital im Dienste der Arbeit und nicht, wie bisher, die Arbeit im Dienste des Kapitals.

Soll das, wird man fragen, schon die Lösung der sozialen Frage sein? Mit nichten! So kurzsichtig war Lassalle nicht; er wollte die soziale Frage überhaupt nicht lösen — denn dazu sind, wie er einsah, Jahrhunderte erforderlich — wohl aber wollte er die Bahn ebnen, auf welcher sich die Völker- und Gesellschaftsentwicklung dem künftigen Ideal des sozialen Staates annähern soll. Der heutige Staat soll ihm nur den „kleinen Finger" reichen, nämlich die Assoziativproduktion mit Staatskredit einführen, dann werde die ganze Hand schon von selber folgen.

In dieser weisen Beschränkung auf das praktisch Durchführbare zeigte Lassalle den Meister des geschichtlichen Blicks. Die Arbeiter sollen sich zu einer Armee vergesellschaften, aber nicht, um über Nacht den sozialen Staat mit Gewalt herzustellen — denn das wäre ungeschichtlicher Wahnsinn, der nur zum Absolutismus zurückwerfen würde — wohl aber soll die Arbeiterarmee mit ihrem Bajonett des Stimmzettels die gegenwärtige Gesellschaftsordnung angreifen, um sie, sobald die Majorität erlangt sei, allmählich auf dem Wege der sozialen Gesetzgebung in den Sozialstaat hinüberzuführen.

Der Gegensatz zwischen Marx und Lassalle ist ein tiefgehender und durchgreifender. Einig sind sie nur in ihren Zielen, während sie

[1]) System der Sozialpolitik, III. Abschnitt, S. 125—304.

in den von ihnen vorgeschlagenen Mitteln zur Erreichung ihres gemeinsamen Zieles diametral auseinandergehen. Lassalle schwört als Sozialphilosoph auf Fichte, Marx geht aus von Hegel. Jener ist und bleibt sein Leben lang Idealist, der den geistigen Faktoren in der Menschheitsentwicklung den Primat einräumt, dieser evolutionistischer Materialist, der selbst in den offenkundig geistigen Faktoren wie hypnotisiert auf deren ökonomischen Hintergrund starrt. Lassalle bleibt Deutscher bis in die Fingerspitzen und streng nationaler Sozialreformer, wo Marx mit dem Proletariat aller Länder paktiert und sich als internationaler Sozialrevolutionär bekennt. Lassalle unterhandelt über seine Reformpläne mit Bismarck [1]), Marx mit Bakunin. Lassalle erblickt das Heil der Zukunft in der Verstaatlichung eines grossen Teiles, Marx in einer Vergesellschaftung aller Produktionsmittel. Unter diesem unausgeglichenen Gegensatz ihrer beiden Heroen leidet die deutsche Sozialdemokratie heute noch. Der „Evolutionist" Marx, dem die offizielle deutsche Sozialdemokratie durchweg anhängt, hat nicht bedacht, dass die augenblickliche Phase der Evolution offenkundig Nationalismus und nicht Internationalismus heisst. Der Imperalismus ist allüberall die Parole des Tages. Die nationale Phase gewaltsam überspringen wollen, könnte sehr wohl zu einem Salto mortale der von Lassalle so glänzend inaugurierten sozialistischen Bewegung führen. So turmhoch also auch Marx als origineller Denker über Lassalle hinausragen mag, so wäre es gleichwohl nicht ausgeschlossen, dass das 20. Jahrhundert dem nicht minder originellen Praktiker und Taktiker Lassalle den Vorrang einräumen müsste. Und wenn wir die Zeichen der Zeit richtig zu deuten verstehen, so bereitet sich sogar jetzt schon unter den „Nationalsozialen" die Parole vor: Zurück auf Lassalle!

Zweiunddreissigste Vorlesung.

Zur Sozialökonomie der Gegenwart.

Unter Sozialökonomie fassen wir diejenigen Bestrebungen innerhalb der Wirtschaftswissenschaft (politische Oekonomie, Nationalökonomie) zusammen, welche entweder den Problemen der „sozialen Frage" direkt nachgehen, oder das soziale Moment der Volkswirtschaft mit besonderem Nachdruck hervorkehren. Hat es die Nationalökonomie in ihrem praktischen Teil mit der Mechanik, in ihrem theoretischen mit der

[1]) Darüber Ferd. Lassalles Reden und Schriften, herausg. von E. Bernstein, Berlin 1893, II, 814 f., 818 f.; Schmoller, Grundriss, 1900, I, 96.

Physik der Güterproduktion und Güterverteilung zu tun, so die Sozialökonomie gleichsam mit der Ethik des wirtschaftlichen Lebens (soziale Gerechtigkeit). Die intellektuellen und sittlichen Interessen der Menschheit — die „ideologischen Faktoren“, wie Marx sie nennt —, welche für die Nationalökonomie als solche gar nicht Probleme sind, werden von der Sozialökonomie in den Vordergrund der theoretischen Diskussion gerückt. Sozialphilosophie hingegen und Sozialökonomie [1]) gehen darin auseinander, dass jene ihre Argumentationen vorzugsweise aus psychologischen, ästhetischen und ethischen Quellen schöpft, um solchergestalt Form und Ziel des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von menschlichen Individuen zu fixieren, während diese — am ökonomischen Moment festhaltend — ihre Materialien vorwiegend der Statistik in allen ihren Verzweigungen entnimmt, um hinterher bei der Absteckung der Ziele der Güterproduktion ethische Erwägungen in ihren Kalkül einzuflechten. Diese beiden Disziplinen schliessen einander nicht etwa aus, sondern gehen im Gegenteil häufig genug ineinander über; nur fällt der Akzent bei der einen auf die Oekonomie, bei der anderen auf die Psychologie des sozialen Geschehens.

Nicht immer stand das soziale Moment im Vordergrund des nationalökonomischen Interesses. Die eigentlichen Klassiker der Nationalökonomie standen den sozialen Problemen recht kühl gegenüber. So konnte beispielsweise Thomas Robert Malthus (1766—1834) [2]), der einst so bibelfeste Geistliche, die kaltherzigen Worte niederschreiben: „Wer in einer bereits in Besitz genommenen Welt geboren wird, hat, wenn er die Mittel der Existenz weder von seinen dazu verpflichteten Verwandten erlangen noch durch Arbeit finden kann, durchaus kein Recht auf Ernährung; tatsächlich ist er überflüssig auf der Welt. An dem grossen Bankett der Natur ist für ihn kein Kuvert aufgelegt. Die Natur befiehlt ihm, sich zu entfernen, und sie säumt nicht, diesen ihren Befehl auszuführen.“

Nur muss man diese unser heutiges soziales Empfinden tief verletzenden Worte Malthus' ebensowenig wie etwa ähnlich harte und egoistisch klingende Aeusserungen Smiths, Ricardos oder Says dahin deuten, als ob diesen Klassikern der Nationalökonomie das Massenelend weniger zu Herzen gegangen wäre, als der tränenseligen Zerflossenheit heutiger Agitatoren. Derselbe Malthus hat auch die warmherzigen Worte niedergeschrieben: „Ich kenne nichts Elenderes als die Idee, die arbeitenden

[1]) Ueber den Namen Sozialökonomie F. A. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, 26.

[2]) Das Malthussche Bevölkerungsgesetz nennt Gustav Cohn „das unerschütterlichste und wichtigste Naturgesetz der ganzen bisherigen Nationalökonomie“. Franz Oppenheimer hingegen gelangt in seiner Monographie über das Bevölkerungsgesetz von Malthus, 1901, S. 165, zu dem Ergebnis, die Malthussche Theorie bilde „einen fast unentwirrbaren Knäuel von Trugschlüssen“.

Klassen wissentlich dazu zu verurteilen, dass sie sich in Lumpen kleiden und in miserablen Hütten wohnen, um etwas mehr von unseren Stoffen und unseren Kalikots ins Ausland zu verkaufen"[1]). Was diesen Klassikern der Nationalökonomie, die es in ihren Untersuchungen nur mit dem Prozess der Gütererzeugung zu tun hatten, vielmehr abging, das war jenes Gefühl des sozialen Weltschmerzes, welches seit kurzem alle Kreise ergriffen hat. „Das Massenelend als brennenden Schmerz empfinden"[2]), ist ein Charakteristikum unserer Gegenwart. Noch hatte im Zeitalter eines Smith und Ricardo der soziale Weltschmerz, wie er uns heute aus allen Zonen und Zungen entgegenschwirrt (George, Huxley, Ferri, Reclus, de Laveleye, Gizycki, Hertzka, Tolstoi)[3]) den religiösen nicht abgelöst. Solange aber das Mitleid mit dem Massenelend sich nur im religiösen Weltschmerz äusserte, hatte die brennende Wunde, wie sie sich in der uralten Frage der Theodicee darstellt, ihr einschläferndes Quietiv im Glauben — an den „Finger Gottes". Das zeitweise erwachende soziale Gewissen des frommen Malthus und seiner Gesinnungsgenossen beruhigt sich immer wieder bei dem Hinweis auf transzendentale Motive — die göttliche Gerechtigkeit. Nicht so die Gegenwart. Unser Zeitalter huldigt soziologisch der Devise: help your self, oder besser dem präziseren französischen Wahrwort: aide-toi et Dieu t'aidera. Wir kühlen den brennenden sozialen Weltschmerz nicht mehr mit matten Tränklein aus der scholastischen Apotheke, sondern stärken unsere Nerven zu beherzter Operation, um die Krankheitserscheinungen am sozialen Organismus vermittels selbsterfundener, experimentell erprobter Methoden zu beseitigen. Einzelne dieser Methoden, welche in der sozialökonomischen Literatur der Gegenwart lebhaft besprochen werden, sind freilich schon älteren Datums.

So hat Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773 bis 1842) in einer stattlichen Reihe von Werken, aus denen wir „De la richesse commerciale ou principes de l'économie politique, appliqués à la législation du commerce", 2 Bände, Genf 1803 (noch auf Smith fussend), sowie besonders „Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population", 1819, 2e ed. 1827 (schon gegen Smith gerichtet), hervorheben, zur Begründung einer Sozialökonomie nicht wenig beigetragen. Schon der Titel seiner Schrift

[1]) Vgl. dazu Richard Schüller. Die klassische Nationalökonomie und ihre Gegner, Berlin 1895, S. 68 f. Als Vorläufer von Malthus ist der italienische Nationalökonom Giovanni Botero (1540—1617) zu nennen, der Verfasser von Della ragione di Stato, libri X, 1559. Die Bevölkerungslehre hat Botero in seinem Werke: Delle cause della grandezza e magnificenza della cittá, 1589, niedergelegt.

[2]) Worte Herkners, Die soziale Reform als Gebot des wirtschaftlichen Fortschritts, Leipzig 1891, S. 7.

[3]) Die wichtigsten Kulturstaaten sind in dieser Nebeneinanderstellung je durch einen Vertreter markiert.

„Etude sur les sciences sociales“ kennzeichnet die Richtung, welche mit Sismondi einsetzt. Die berühmt gewordenen Worte, welche er einst Ricardo entgegengehalten hat: „Ist denn der Reichtum alles; sind denn die Menschen gar nichts?“ — sind das Leitmotiv aller Sozialökonomie geworden. In den späteren nationalökonomischen Schriften Sismondis vernehmen wir die ersten Klagelaute des in ernsten wissenschaftlichen Kreisen erwachenden sozialen Weltschmerzes.

Sismondis herbe Anklage gegen die kalte, alles Eigenleben und jegliche sittliche Eigenart des Individuums aufsaugende Chrematistik Ricardos, sowie seine Forderung des Rechtes auf Arbeit und des ungeschmälerten Genusses aller Früchte der Arbeit des Individuums bilden den Grundbass der werdenden Sozialökonomie. Ein müssiges Beginnen wäre es, an dieser Stelle der literarhistorischen Streitfrage nachgehen zu wollen, ob man Sismondi mit Hildebrand und Knies den Sozialisten beizuzählen, oder mit Ingram als den Vorläufer des heutigen Kathedersozialismus anzusehen habe [1]). Mit den Sozialisten teilt er nur die kritische Seite in der Verurteilung der sozialen Schäden des Industrialismus, ohne sich jedoch ihre Reformvorschläge anzueignen. Seine Reformideen schielen vielmehr weit eher rückwärts ins Mittelalter, als nach dem sozialistischen Zukunftsstaat. Sismondi ist Anhänger der Malthusschen Bevölkerungstheorie, hingegen Gegner der Ricardoschen Rententheorie. Er tritt warm für den Kleinbetrieb ein und bekämpft daher die Grossindustrie mit ihrer unvermeidlichen Ueberproduktion und den aus dieser naturgemäss erwachsenden Krisen. Mit den Kathedersozialisten hat er den ethischen Zug, die Voranstellung des Staates und die Perhorreszierung des laissez faire gemeinsam, nicht aber die historische Methode, auf welche ja die Kathedersozialisten das entscheidende Gewicht legen [2]). Seine Stellung wird vielleicht dadurch am zutreffendsten charakterisiert, dass wesentlich er es war, der durch die Mitaufnahme des philanthropischen Elements die Nationalökonomie in eine Sozialökonomie umgebogen hat.

Einen weiteren Schritt in der Ueberführung der Nationalökonomie in die Sozialökonomie bedeutet Johann Heinrich von Thünen (1783 bis 1850) in seinem Hauptwerke „Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie, oder Untersuchungen über den Einfluss, den die Getreidepreise, der Reichtum des Bodens und Abgaben auf den Ackerbau ausüben“ (1. Aufl. 1826, 2. Aufl. 1842). Hier wird

---

[1]) Ingram a. a. O. S. 228; Elster, Sismonde de Sismondi, Jahrb. f. Nat., N. F., Bd. XIV, Jena 1887, S. 321 ff.

[2]) Es ist dies umso bemerkenswerter, als Sismondi selbst namhafter Historiker war. Aber freilich bedient er sich in seiner Sozialökonomie noch nicht jener besonders von Schmoller ausgebauten historischen Methode, die zu einer Hälfte von Savigny, zur anderen von Comte stammt.

die von der historischen Schule mit Nachdruck geforderte exakte Methode zum ersten Male in der Nationalökonomie angewendet. „Von der grössten Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft ist von Thünens Methode. Er muss unter deutschen Volkswirten der exakten Richtung sicher der erste heissen, obschon ihm der Zeit nach Männer wie Kröncke, Graf Buquoy, von Wulffen vorangegangen sind“ [1]). Die Grundrententheorie Thünens stimmt im wesentlichen mit der Ricardos überein. Nur in seiner Berechnung des Verhältnisses von Lohn und Rente weicht er von Ricardo in einer sozialökonomisch höchst interessanten Weise ab. Im Gegensatz zu dem eisig kalten Hauch des später von Lassalle sogenannten „ehernen Lohngesetzes“ verspüren wir bei Thünen das erste milde Wehen sittlicher Motive in der Fixierung des „naturgemässen Arbeitslohnes“. Ihm zuerst ist der Arbeitslohn nicht blosser Preis der Ware „Arbeit“, sondern zugleich unerlässliche Lebensbedingung fühlender Menschen. Er findet verdammende Worte für den circulus vitiosus, in welchem das Proletariat sich bewegt, indem die Arbeiter auf der einen Seite „keinen höheren Lohn durchsetzen können, weil sie zu ungebildet sind, um ihre Vermehrung entsprechend im Zaume zu halten, und anderseits ihre Kinder nicht ordentlich ausbilden können, weil ihr Lohn zu tief steht“ [2]).

In der mathematischen Methode mit Ricardo zusammentreffend, aber in seinen ethischen Motivierungen sich von ihm grundsätzlich entfernend, konstruiert er einen „naturgemässen Arbeitslohn“, welcher eine Versöhnung zwischen Kapital und Arbeit ermöglicht. Seine bekannte Formel des „naturgemässen Arbeitslohns“ lautet $\sqrt{ap}$, wonach a das Existenzminimum einer Arbeitsfamilie, und p das Arbeitsprodukt des sie erhaltenden Hauptes bedeutet. Dass er diese Formel nicht bloss auf Grund komplizierter mathematischer Berechnungen erdacht, sondern seinen eigenen Arbeitern gegenüber auf seinem Gute Telow in Mecklenburg-Schwerin mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zur Anwendung gebracht hat, so dass er diese Formel auf seinen Grabstein setzen liess, beweist zur Genüge, dass er wesentlich in ihr den Kerninhalt seines sozialökonomischen Denkens erblickt hat. Dieses Denken selbst aber war nicht bloss, wie bei Ricardo, vom mathematischen und logischen Kalkül beherrscht, sondern zugleich von so tiefen sozialethischen Motivationen durchzogen, dass man ihm das Epitheton eines „sozialistischen“ Denkers nicht als Unnamen anheften, sondern als Ehrentitel beilegen könnte.

Will man die „führenden Geister“ unter den Sozialökonomen unseres Jahrhunderts aus der erdrückenden Fülle skribelnden Mittelguts heraus-

---

[1]) Wilhelm Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, S. 881.

[2]) Ebenda S. 895. Charles Andler, Les origines du Socialisme d'Etat en Allemagne, 1897, p. 203 ff., besonders p. 330 ff.

heben, so wird man Friedrich List (1789—1846) einen bevorzugten Platz unter den Vorläufern der heutigen Sozialökonomie nicht versagen dürfen. Das 1841 erschienene Grundwerk Lists „Das nationale System der politischen Oekonomie", in welchem er die Summe seiner reifen sozialökonomischen Einsichten gezogen hat, könnte man sehr wohl die historische Schatzkammer der Sozialökonomie der Gegenwart nennen, ohne sich darum Roschers übertreibenden Panegyrikus [1]) „Beinahe alles, was List für Deutschland erstrebte, hat sich noch vor seinem Tode ganz oder halb verwirklicht" anzueignen.

Wie die Renaissance dem Mittelalter gegenüber, so entdeckt List dem mechanisierten, atomisierten „Wirtschaftsmenschen" gegenüber wieder einmal den vollen Gehalt des ganzen Menschen. Merkwürdig genug ist und bleibt es, dass es einem volkswirtschaftlichen Praktiker vom Schlage Lists vorbehalten blieb, den sittlichen und intellektuellen Menschen gegen den Moralphilosophen Smith und Moralprediger Malthus — von den „Kaufleuten" Ricardo und Say ganz zu schweigen — eifrig in Schutz zu nehmen. Der von der klassischen Nationalökonomie ins Auge gefasste produzierende Durchschnittsmensch, „der automatische Wirtschaftsmensch", wie wir ihn nennen wollen, dessen wirtschaftliche Bewegungen nach der kalten Logik Ricardos sich nicht bloss mathematisch vorausberechnen, sondern marionettenartig hin und her dirigieren lassen, ist, philosophiegeschichtlich betrachtet, nichts weiter, als der in ein volkswirtschaftliches Kostüm gesteckte „homme machine" de la Mettries. An diesem psychologischen Materialismus nun, welcher in der verhängnisvollen Täuschung befangen ist, man könne den Anteil des geistigen Pfundes der Menschheit aus dem volkswirtschaftlichen Kalkül ausscheiden und mit intellektuell entwickelten Individuen ebenso mechanisch umspringen, wie mit leblosen Maschinen, ist die klassische Nationalökonomie zu Grunde gegangen. Das produzierende Individuum mit seiner Arbeitskraft ist in Tat und Wahrheit nicht ein internationales Rohprodukt, eine blosse „Ware" auf dem Weltmarkt, die man je nach Konjunktur und Belieben willkürlich hin und her expedieren kann, sondern darüber hinaus auch eine von nationalen Instinkten beherrschte, mit nationalen Vorurteilen behaftete, unter Umständen aber auch von nationalen Idealen getragene Persönlichkeit. Der Internationalismus der Baumwolle ist nicht ohne weiteres übertragbar auf fühlende Menschen. Eine weitere Einseitigkeit der klassischen Nationalökonomie besteht in ihrer verfehlten psychologischen Deutung der menschlichen Arbeitskraft. Sie schätzt an jeder Arbeitskraft nur ihren augenblicklichen Tauschwert, übersieht aber dabei, dass nicht jede Arbeitsenergie sich immer mit ihrem angeblichen

---

[1]) Roscher a. a. O. 971; Ch. Andler, Op. cit. p. 161 ff. über die historische Methode von List.

Tauschwert deckt, sondern im Interesse der Gesamtheit unter Umständen auch aufgespeichert werden kann. Die potentiellen Arbeitsenergien zum Beispiel, die in unseren Schulen, Universitäten und Akademien aufgehäuft sind, deren Erträgnisse erst nachfolgenden Geschlechtern zu gute kommen werden, lassen sich schlechterdings nicht nach ihrem Tauschwerte abschätzen. Weder darf man die menschliche Arbeitskraft einseitig internationalisieren, noch einseitig materialisieren. Endlich und insbesondere ist das entwickelte Individuum nicht bloss ein wirtschaftlich produzierendes, sondern auch ein ethisch und ästhetisch jeweilen bestimmten Zielen als seinen Idealen zustrebendes. Der Gehalt des Kulturmenschen erschöpft sich eben nicht in dieser „allein seligmachenden" wirtschaftlichen Formel „möglichst billig einkaufen. und möglichst teuer verkaufen", sondern birgt daneben noch mit wachsender Kultur eine Fülle von sozialen Interessen in sich, welche den egoistischen sehr häufig die Wage halten, ja unter Umständen die letzteren in den Hintergrund drängen. Diese drei Züge des produzierenden Menschen: das nationale, das intellektuelle und das ethisch-soziale Moment, hat Friedrich List in herber und schonungsloser Kritik gegen die klassische Nationalökonomie zu retten und sozialökonomisch herauszuarbeiten gesucht [1]).

Stellt nun auch List dem Völkerreichtum der Smithschen Schule den Nationalreichtum gegenüber, so ist er doch von einem engherzigen Chauvinismus weit entfernt. Auch in seiner geflissentlichen Herausarbeitung des nationalen Elements blieb er seinem schönen Grundsatz getreu: „Man muss, will man nicht vor den folgenden Generationen zu Schanden werden, immer den höchsten Standpunkt einnehmen." So träumt derselbe List, der in seinem praktischen und politischen Wirken den Nationalgedanken immer vorangestellt hat, von einer „Universalkonföderation" der Kulturstaaten und einem ewigen Frieden.

List ist der edle Typus eines soziologischen Evolutionisten. Ihm ist niemals der gegenwärtige Mensch und sein augenblickliches Wohl Selbstzweck. Wie das Individuum hinter der Nation zurücktritt, so innerhalb der Nation das jeweilige produzierende Geschlecht hinter den Interessen der künftigen Geschlechter. „Da die Nation ununterbrochen fortlebt, so besteht ihr wahrer Reichtum nicht in den in ihrem Besitze befindlichen Tauschwerten, sondern in der völligen und vielseitigen Entwicklung ihrer produktiven Kräfte. Ihre wirtschaftliche Erziehung ist von grösserer Bedeutung, als die unmittelbare Produktion von Werten,

---

[1]) Vgl. Friedrich Goldschmidt, Friedrich List, Deutschlands grosser Volkswirt, Berlin 1879; Th. Eheberg, Historisch-kritische Einleitung zur 7. Auflage des n. Syst. der pol. Oek., Stuttgart 1883; Ch. Andler l. cit. p. 279 ff. und 350 ff. In gewisser Richtung hat Franz v. Baader, den List kannte und schätzte, dem „nationalen System" Lists vorgebaut, vgl. H Reichel, Die Sozietätsphilosophie Franz v. Baaders, Tübingen 1901, S. 61.

und man kann mit Recht an das lebende Geschlecht die Forderung stellen, seinen Gewinn und seine Genüsse zu opfern, um Stärke und Geschicklichkeit des zukünftigen zu sichern“[1]). Seine Bevorzugung der produktiven Kräfte innerhalb einer Nation, zu welchen er auch die geistigen und sittlichen Faktoren rechnet, verleitet ihn indessen nicht etwa dazu, den Anteil dieser „ideologischen“ Elemente an den produktiven Kräften einer Nation zu überschätzen. Ihm bleibt vielmehr nach wie vor die Harmonisierung der Interessen der Landwirtschaft, des Gewerbes und des Handels Hauptaufgabe des nationalen Staates. Je vollkommener eine solche Harmonisierung gelingt, umso höher ist die kulturliche Stufe, welche der betreffende Staat einnimmt. Und so ist denn jener Relativitätsstandpunkt, der die heute auf deutschen Kathedern herrschende „historische Schule“ so sehr durchdringt, dass einem ihrer Wortführer die kecke Wendung entschlüpft ist: „In unserer Wissenschaft ist alles relativ, und nur das Relative ist absolut,“ schon bei List, dem geistigen Stammvater der „historischen Schule“, streng gewahrt. Denn auch die von ihm befürwortete Schutzzollpolitik gilt nur für eine bestimmte Entwicklungsphase der betreffenden Nation. Letzten Endes mündet eben, wie sein Nationalstaat in eine Universalkonföderation, so sein nationales Schutzzollsystem in einen internationalen Freihandel aus.

Wenn wir bei Begründern der Sozialökonomie, wie Sismondi, Thünen und List länger verweilten, als es im Rahmen dieser Auseinandersetzungen vielleicht statthaft erscheinen mag, so war uns die Erwägung massgebend, dass die leitenden Ideengänge unserer heutigen Sozialökonomie sich bereits bei diesen ihren Vorfahren nachweisen lassen, ja sogar bei diesen durchsichtiger, weil ursprünglicher, sind als bei vielen gelehrten Nationalökonomen der Gegenwart. Je ausgiebiger die Begründer dieser Richtung zu Worte gekommen sind, umso kürzer werden wir uns bei deren Adepten fassen können.

Bildete nun bei den vorgenannten Sozialökonomen das soziale Moment einen zwar immer mitschwingenden, aber nicht immer ausschlaggebenden Gedanken, so könnte man dieses bei Johann Karl Rodbertus (1805—1875) das punctum saliens seiner Lehre nennen. Bezeichnend für ihren vorwiegend sozialen Gehalt ist es, dass der berufenste Interpret derselben, Dietzel[2]), diesem System sogar den von uns für andere Gedankengänge vorbehaltenen Namen „Sozialphilosophie“ beigelegt hat. Anziehend ist die Gestalt des Rodbertus, den wir hier nur

[1]) Vgl. Ingram a. a. O. S. 262.

[2]) Karl Rodbertus, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, I. Abt.: Darstellung seines Lebens, Jena 1886; II. Abt.: Darstellung seiner Sozialphilosophie, Jena 1887; vgl. auch Th. Kozak, Rodbertus-Jagetzows sozialökon. Ansichten, 1882, bes. S. 221 f.; J. Mehring, Zur neueren Rodbertus-Literatur, Neue Zeit, XII, 2; Ch. Andler, Les origines du Socialisme d'Etat en Allemagne, 1897, p. 210 ff., 355 ff. Ueber Lassalle und Rodbertus ebenda p. 297 ff.

summarisch einfügen und nicht — wie wir bei Marx oder Lassalle verfuhren — gesondert behandeln, weil seine soziale Wirksamkeit nicht entfernt die Höhe seiner sozialphilosophischen Leistungen erreicht, auch aus folgender Erwägung. Rodbertus ist ein lebendiger Beweis dafür, dass der Sozialismus sich mit nationalen und monarchischen Ueberzeugungen ebensogut verträgt wie mit allen anderen. Es ist daher ebenso töricht, den Sozialismus auf der einen Seite als das Monopol einer internationalen Demokratie zu heischen, und auf der anderen (gegnerischen) zu verschreien, wie es albern ist, jedem Sozialisten nationale und monarchische Gesinnung rundweg abzusprechen. Wie sich der Materialismus philosophisch zwar häufig mit dem Atheismus verbindet, aber unter Umständen auch kirchlich streng orthodoxen Schulen eigen sein kann, so tritt der Sozialismus, der soziologische Halbbruder des Materialismus, zwar gern in Verbindung mit der Demokratie auf, kann sich aber im Prinzip ebensogut mit Aristokratie und Monarchie vergesellschaften. Rodbertus hat z. B. unbeschadet seines konsequenten Sozialismus den deutsch-nationalen Gedanken sein Leben lang ebenso hoch gehalten wie den monarchischen. Es verschlägt dabei nichts, dass die Institution der Monarchie ihm nicht als absoluter Wert, sondern nur als ein in den augenblicklichen Verhältnissen begründetes Nützlichkeitspostulat erschien. Denn auch die eifrigsten Verteidiger der absoluten Monarchie von Hobbes bis auf die Gegenwart haben auf dieses utilitarische Moment sehr häufig den entscheidenden Akzent gelegt.

In seiner Kritik der individualistisch-kapitalistischen Wirtschaftsordnung geht Rodbertus mit derselben logischen Unerbittlichkeit vor wie Marx, wenn auch der Ton ein etwas gedämpfter und zurückhaltender ist (fortiter in re, suaviter in modo). Dass er an die Stelle des „ehernen Lohngesetzes“ ein „Gesetz der fallenden Lohnquote“ setzt, hat wenig auf sich. Auch nach diesem Gesetz, das den Anteil der Arbeiter an der Gesamtproduktion stabil bleiben oder gar sich verringern, während es den der Grundbesitzer und Kapitalisten sich im Verhältnis ständig steigern lässt, bleibt die bittere, vernichtende Anklage gegen die kapitalistische Wirtschaftsordnung bestehen, dass dabei die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden. Denn der Smithsche Satz, nach welchem der natürliche Lohn der Arbeit ihrem Produkt gleich sei, bleibt bei Rodbertus bestehen. Auch seine an die klassische Nationalökonomie erinnernde, in ihrem Kerne auf Locke zurückgehende Wertlehre, nach welcher nur solche Güter zu den wirtschaftlichen zu zählen sind, die zu ihrer Hervorbringung menschliche Arbeit erfordern, bildet weit eher ein Bindemittel denn eine Scheidewand zwischen dem nationalen Sozialismus eines Rodbertus und dem internationalen eines Marx. Selbst an die vielgerühmte Mehrwertstheorie streift Rodbertus, wenn er in der Grundrente und dem Kapitalgewinn nur eine Erbeutung fremden Arbeits-

produktes erblickt. Sogar der Marx-Ricardosche Fehler, alle Arbeitsmengen in Arbeitszeiten aufzulösen, ist ihm eigen. Ihm ist die Arbeitszeit, auf Stunden reduziert, messbar; aber er kennt wenigstens den Unterschied zwischen qualifizierter und unqualifizierter Arbeit, ohne diesem freilich genügend Rechnung zu tragen. Fügt man noch hinzu, dass auch sein soziales Ideal auf einen „gesamt-gesellschaftlichen Kommunismus an Boden und Kapital" hinausläuft, so liegt die Divergenz zwischen dem nationalen Sozialismus eines Rodbertus und dem internationalen eines Marx weniger im Prinzip als im Tempo. Während nämlich Marx, dessen „wissenschaftlicher Sozialismus" übrigens jüngeren Datums ist als der des Rodbertus, den Zusammenbruch der logisch unhaltbaren kapitalistischen Wirtschaftsordnung in greifbare Nähe rückt, lässt Rodbertus diesem inneren Zersetzungsprozess noch einen Spielraum von einem halben Jahrtausend. Kündet Marx ferner das Hereinbrechen der kapitalistischen Katastrophe als unabwendbares historisches Fatum an, das auch ohne unser Hinzutun sich vollziehen wird, so glaubt der Staatssozialist Rodbertus, dem der Staat als organisches Ganzes oberster Sinn aller Kultur, während ihm das Individuum nur „gehorsamer Funktionär des Gesamtzweckes" ist, durch tief eingreifende soziale Reformen, wie beispielsweise den „nationalen Lohntarif", den „Nationalarbeitstag" etc. jener Katastrophe vorbeugen und ein Hineinwachsen in den „gesamtgesellschaftlichen Kommunismus" auf friedlichem Wege bewerkstelligen zu können. Rodbertus selbst hat sein Verhältnis zur sozialistischen Agitation eines Lassalle folgendermassen charakterisiert: „Die Teilnahme an Lassalles Arbeiteragitation musste ich versagen, da wir uns über die beiden Hauptzielpunkte der Agitation nicht verständigen konnten. Lassalle wollte bekanntlich die Lage der arbeitenden Klassen mittels eines allgemeinen Systems von Produktivassoziationen durch pekuniäre Staatshilfe geändert haben. Ich meinerseits wollte das Lohnprinzip beibehalten wissen, aber eine Reform desselben, allerdings auch durch den Staat, unternehmen lassen. Lassalle wollte aus der sozialistischen Partei zugleich eine politische machen. Zu diesem Zweck verlangte er das allgemeine Stimmrecht. Ich wollte, sie solle lediglich eine wirtschaftliche bleiben." Durch den Ausbau eines öffentlichen Magazinierungssystems von Lohnwaren hofft er, „auf friedlichem Entwicklungswege, aus unserer auf dem Grund- und Kapitaleigentum beruhenden abgelebten Staatenordnung in die geschichtlich ihr folgende, auf dem Verdienst oder reinen Einkommenseigentum sich gründende, schon in den meisten sozialen Verhältnissen wie zur Geburt sich regende und rührende „höhere Staatenordnung allmählich einzuführen"[1]).

Erinnert nun seine Theorie der Lohnwaren und des Magazinie-

---

[1]) Rudolf Meyer, Emanzipationskampf des vierten Standes, 2. Aufl., S. 71.

rungssystems an das Arbeitsgeld und die Tauschbank Proudhons, so berührt sich Rodbertus in seinen geschichtsphilosophischen Grundvoraussetzungen unmittelbar mit Saint-Simon, mittelbar mit Montesquieu und Aristoteles.

Wenn nämlich Dietzel Rodbertus als den „Sozialisten der organischen Staatsidee" bezeichnet, so ist zu bedenken, dass diese Staatsidee bereits in Saint-Simon einen eifrigen Verfechter gefunden hat[1]). Im fünften Buch der aristotelischen Politik, an welche sich Montesquieu im fünften Buch seines „Esprit des lois" (Kap. VI und VII) anlehnt, sind die Grundlinien dieser Lehre bereits fest und scharf gezogen. Dieser geschichtliche Zusammenhang bestätigt nur die Richtigkeit der Beobachtung, die wir am Schlusse unserer Vorlesung über Aristoteles gemacht, dass nämlich die „Politik" des Stagiriten ein reiches Arsenal bildet, welchem das soziale Denken der Gegenwart noch gar manches brauchbare Geschütz entnehmen könnte.

Wie nun Rodbertus rückwärts schauend auf Aristoteles und die antike Staatsidee zurückweist, der bereits die Ungleichheit als die Quelle aller Revolutionen erkannt hat, so deutet er vorwärts schauend auf die konservativen Sozialisten von der Farbe eines Gerlach, Wagener, Bucher, Huber und Rudolf Meyer, die man als den rechten, sowie auf die Kathedersozialisten Wagnerscher Observanz, welche man als den linken Flügel einer staatssozialistischen Partei ansehen könnte[2]). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erobert sich nämlich der Sozialismus nicht bloss viele Journalistenpulte und Tribünen, sondern auch gar manche Katheder und Kanzeln. Wie man vor hundert Jahren allenthalben wetteiferte, kosmopolitisch und vor allem human zu sein, so ist heute die Parole „sozial" in allen Kreisen gleichsam zum politischen Losungswort geworden. Wortverbindungen, die ihrer begrifflichen Natur nach einander ausschliessen sollten, wie „sozial-konservativ", „christlich-sozial" in allen konfessionellen Schattierungen, „sozial-aristokratisch", „sozial-liberal," „sozial-national" etc. etc., sind uns heute fast ebenso geläufig wie sozial-demokratisch. In dieser Beleuchtung gesehen, gewinnt das geflügelt gewordene Wort des deutschen Kaisers: „Sozial wollen wir alle sein," eine charakteristische Bedeutung. Friedrich der Grosse hätte aus seinem Milieu heraus vermutlich die Worte dafür gesetzt: „Human wollen wir alle sein."

So brüderlich und einmütig unsere politisch zerrissene Zeit erscheint,

---

[1]) Henry Michel, L'idée de l'état, Paris 1896, p. 190, weist darauf hin, dass Saint-Simon einem Staatssozialismus mit monarchischer Spitze (Napoleon) den Vorzug gegeben hat.

[2]) Ueber den autoritativen (konservativen, monarchischen) Staatssozialismus eines Disraeli, Napoleon III., v. Bismarck, Wilhelm II., den zuletzt noch C. Rössler und Boguslawsky vertreten, s. die instruktive Skizze von Herkner, Staatssozialismus, N. d. Rundschau, Jan. 1897, S. 3—13.

sowie die Standarte „sozial" aufgehisst wird, so wild und anarchisch sprengen die sozialen Brüder auseinander, sobald man sie an das positive Programm ihres respektiven Sozialismus mahnt. Einig sind sie eigentlich nur in ihrem gemeinsamen Ziel der sozialen Gerechtigkeit. In der Interpretation aber eben dieser Gerechtigkeit, sowie in den vorgeschlagenen Mitteln, welche zu jenem, allen unklar vorschwebenden Ideal der Gerechtigkeit führen, gehen sie himmelweit auseinander.

Für die konservativen Sozialisten gibt es naturgemäss kein Vorwärts, sondern nur ein Zurück. Sie erblicken das Heil der sozialen Zukunft in einem radikalen Zurücklenken ins politische Mittelalter. Feudalismus, Handwerkerverbände, Innungen und Zünfte heissen die Pflästerchen, mit denen ein Gerlach auf der deutschen, de Mun auf der französischen Seite die Schäden der aus tausend Wunden blutenden Zeit heilen wollen. Sie übersehen dabei jedoch den evolutiven Charakter der politischen und wirtschaftlichen Geschichte. Institutionen, die sich innerlich völlig ausgelebt haben, sind eben an der Altersschwäche ihrer politisch-sozialen Logik und geschichtlichen Berechtigung dahingesiecht, tot und begraben. Sie heute künstlich auffrischen, gleichsam galvanisieren wollen, hiesse, falls eine solche Rückwärtsstauung der Geschichte bei der politischen Bildung und Macht der Massen überhaupt noch möglich wäre, grössere Schäden erzeugen, als es zu beseitigen gilt. Da hat denn das Wort vom „sozialen Königtum", dessen Beruf darin bestehen soll, „der Schirmherr der Schwachen, der König der Bettler und der Vater der Masse des Volkes zu sein" [Huber, Wagener, zuerst wohl Lorenz Stein[1]) u. a.], doch einen ganz anderen Klang. Lorenz Stein insbesondere verdiente heute eine Neubelebung. Manche seiner Ideen über Staatssozialismus und soziales Königtum muten uns jetzt noch quellenfrisch an. Wer weiss, ob ein Napoleon des Sozialismus oder ein Alexander der Politik den gordischen Knoten der „sozialen Frage" mit einem einzigen gewaltigen Hieb nicht leichter lösen könnte, als jenes wirre parlamentarische Konglomerat unserer zungenfertigen Advokaten, die sich gegenseitig überzeugend beweisen, dass sie doch nur Wirrköpfe sind. Sind die kulturlichen Hauptleistungen der Menschheit wesentlich von Genies inspiriert worden, so ist nicht abzusehen, warum die Zeit nicht aus ihrem Schosse auch ein soziales Genie gebären könnte, welches die soziale Evolution beschleunigte und solchergestalt die ethischen Ideale des Sozialismus schneller der Verwirklichung entgegenführte, als dies auf dem regulären Wege der immanenten Teleologie voraussichtlich geschehen wird. Wie Alexander und Cäsar die politische Welt umgestaltet, wie Moses, Christus und Mohammed die religiöse umgeformt

---

[1]) Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft, 1850.

haben, so könnte sehr wohl jener heissersehnte, von dem warmfühlenden Herzen aller Kulturnationen erhoffte soziale Messias erstehen, welcher die frohe Botschaft kündet, wenn erst die erlösende, alle Gegensätze bannende Formel gefunden ist. Freilich sind es vorerst nur chiliastische Träume, die an Wahrscheinlichkeit dadurch gewiss nicht gewinnen, dass solche messianischen Hoffnungen schon manche Völker und Zeiten genarrt haben. Aber wer will es den konservativen Sozialisten verdenken, wenn sie in diesem Messianismus ein Beruhigungsmittel gegen das von den Schäden der Zeit aufgerüttelte soziale Gewissen suchen? Der ehrliche Sozialismus der Gegenwart darf die Bundesgenossenschaft der konservativen Sozialisten nicht zurückweisen, namentlich dann nicht, wenn diese mit so ernsten Reformvorschlägen hervortreten, wie dies seitens Rudolf Meyers[1]), ihres berufensten Wortführers, geschieht.

Wie einzelne Zunftreaktionäre ins politische, so wollen uns die konservativen Elemente unter den „Christlich-Sozialen" ins religiöse Mittelalter zurückwerfen. Auch der Sozialismus hat, wie Kunst, Philosophie und schöngeistige Literatur, seine Romantiker und Restaurationsphilosophen. Ludwig von Haller hat lebhafte Nachfolge gehabt. Die Romantiker des Sozialismus bilden eine numerisch sehr bedeutende Gruppe. Ihr Programm, dessen Grundlinien auf Adam Müller zurückgehen[2]), lässt sich in die Worte zusammenpressen, welche ihr einstiges Vereinsorgan „Der Staatssozialist" als Aufschrift trug: „Die soziale Frage existiert, aber sie kann nur gelöst werden durch den starken monarchischen Staat im Bunde mit den religiösen und sittlichen Faktoren des Volkslebens." Ginge es nach diesen Romantikern, so würde man die Naturalwirtschaft, die patriarchalische Familienverfassung, kurz den ganzen mittelalterlichen Feudalstaat wieder herstellen.

Die typischste Figur der „Christlich-Sozialen" ist auf deutschevangelischer Seite der konservative Adolf Stöcker, dem der nationalsoziale Naumann ebenso eine jung-sozialistische Fronde entgegensetzt, wie die anerkannten Parteihäupter der deutschen Sozialdemokratie Bebel, v. Vollmar und Singer in den „Unabhängigen" bezw. Jungsozialisten ihre nicht unbedenklichen Franctireure gefunden haben. Auf deutsch-katholischer Seite haben der Mainzer Bischof v. Ketteler[3]), auf französischer der Kardinal Lavigerie, auf englischer endlich der Kardinal Manning die christlich-soziale Bewegung in Szene gesetzt und durch die Wucht ihrer Persönlichkeiten mächtig gefördert. Fügen wir noch hinzu, dass das regierende Haupt der katholischen Kirche sich wiederholt zu Gunsten der christlich-sozialen

[1]) A. a. O. S. 368—430.
[2]) Ueber Adam Müller vgl. Oskar Jurnitschek, Diss., Bern 1895.
[3]) Ueber Kettelers Sozialismus s. E. de Girard, Ketteler et la question ouvrière (Onckens Berner Beiträge zur Gesch. d. Nationalökonomie, Nr. 9), Bern 1896, p. 17 ff.

Bewegung vernehmen liess, so wird es nicht wunder nehmen, dass diese Bewegung Wellenkreise gezogen hat, deren Wirkung heute noch kaum zu übersehen ist, deren symptomatische Bedeutung aber nicht unterschätzt werden sollte[1]). Im umgekehrten Verhältnis zur geographischen Verbreitung dieses Kanzelsozialismus steht nun die wissenschaftliche Vertiefung, welche die „soziale Frage“ von der kirchlichen Seite her erfahren hat. Das Leitmotiv ist überall das gleiche: die mittelalterlich-christliche Caritas. Man übersieht jedoch, dass die christliche Caritas sich schon der Aufklärungsphilosophie des vorigen Jahrhunderts als zu eng erwies, so dass diese an ihre Stelle die Humanitas gesetzt hat. Unser Zeitalter vollends steht unter dem Zeichen der Socialitas, wie wir mit dem späteren Gelehrtenlatein die sozialen Strebungen unserer Gegenwart benennen möchten. Diese Socialitas fordert als ihr gutes Recht, was ihr die Caritas nur aus Liebe und Barmherzigkeit — als Gnade gewähren möchte. Nicht um Almosen handelt es sich mehr, sondern um den gesetzlich festzulegenden proportionalen Anteil des Arbeiters an den von ihm erzeugten Gütern. Wie so mancher religiöse Brauch sich inzwischen zum Rechtsgrundsatz verdichtet hat, so ist auch die „soziale Frage“ der religiösen Reglementierung einmal und für immer entwachsen und kann heute nur noch auf dem Boden des Rechts zum Austrag gelangen.

Das die „soziale Frage“ auf dem Wege der Gesetzgebung, und nur auf diesem, wenn auch nicht gerade ihre Lösung, so doch in einzelnen ihrer Verzweigungen eine annähernd befriedigende Antwort finden könnte, hat die heute die deutschen Katheder bis auf wenige Ausnahmen beherrschende „historische Schule“ in der Nationalökonomie vollauf begriffen. Sie pflanzt eben die Tradition der historischen Rechtsschule Savignys auf wirtschaftsgeschichtlichem Boden fort. Daneben eignete sie sich die von Comte eingeführte exakte Methode in der Behandlung soziologischer Probleme an. Endlich zieht sie ethische Wertmassstäbe zur Formulierung ihrer volkswirtschaftlichen Theorien in umfänglicherem Masse heran, als es bisher in der Volkswirtschaftslehre üblich war. So hatte bereits Lafaurie, ein vergessener Vorläufer des Kathedersozialismus, eine „Geschichte des Handels in Beziehung auf politische Oekonomie und öffentliche Ethik“ verfasst. Karl Knies, der anerkannte Mitbegründer der „historischen Schule“, hat in seiner 1853 erschienenen

[1]) Ueber Art und Umfang dieser Bewegung näheres bei Laveleye a. a. O. S. 122 ff., 140 ff., 304 ff.; Rudolf Meyer a. a. O. I, S. 347—368; Edm. Villey, Le socialisme contemporain, Paris 1895, p. 130. Von katholischen Soziologen ist besonders Christian Pesch, S. J., der Moralphilosoph Viktor Cathrein und Georg v. Hertling, Naturrecht und Sozialpolitik, 1893, zu nennen. Hitze steht mehr auf dem Boden der praktischen Sozialpolitik. Die wissenschaftliche Soziologie vertritt Cyr. v. Overbergh, Le mouvement sociologique, Dreimonatsbeilage der Revue Neo-Scolastique in Löwen.

„Politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode“ seine Voranstellung der Ethik in der Nationalökonomie mit der geistvollen Wendung begründet: „Machiavelli, dessen Logik in so vielen nächstfolgenden staatswissenschaftlichen Theoretikern pulsiert, warf die Ethik aus der Politik heraus, die neue Philosophie (Spinoza) warf zum Ueberfluss die Ethik aus der Ethik selbst heraus, indem ihr dieselbe zu einer Physik wurde; was Machiavelli mit der Politik getan hatte, das geschah durch Adam Smith mit der Nationalökonomie.“ Diese ethische Reaktion gegen den frivolen sozial-ökonomischen Optimismus der Manchestermänner und Freihandelstheoretiker, welche sich krampfhaft an das abgegriffene „laissez faire, laissez passer“ klammerten, war, weil eine berechtigte, eine ungemein tiefgehende Bewegung.

Das trostlose Wort von Thiers: „Das Elend ist eine unvermeidliche Bedingung in dem allgemeinen Plan der Vorsehung: die gegenwärtige Gesellschaft, welche auf der gerechtesten Basis ruht, kann nicht verbessert werden“, das dazu angetan ist, jeder sozialen Theodicee durch einen brutalen Säbelhieb ein entscheidendes Ende zu bereiten, spiegelt so recht den Geist der vorwiegend auf utilitarisch-egoistische Voraussetzungen sich stützenden Nationalökonomie wieder. War schon einem Montesquieu die Konkurrenz dasjenige Heilmittel, das zu einem gerechten Preise der Ware führt, so haben Smith, Ricardo, Mc. Culoch, J. B. Say u. a. den Segnungen der Konkurrenz dithyrambische Loblieder gesungen. Vollends schwelgt der den Amerikaner Carey[1]) subjektiv interpretierende Franzose Bastiat (Harmonies économiques) in dem Gedanken der Allweisheit der Natur, welche zwischen den berechtigten Egoismen der einzelnen Individuen ein so glücklich balancierendes soziologisches Gleichgewicht hergestellt hat — der transzendentale Optimismus und die prästabilierte Harmonie eines Leibniz erscheinen hier in national-ökonomischem Aufputz.

Männer wie J. Prince-Smith, O. Michaelis, M. Wirth, H. Schulze-Delitzsch, H. B. Oppenheim haben in Deutschland zur praktischen Verbreitung und Befestigung der Laissez faire-Doktrin ein Erkleckliches beigetragen, hingegen im Verhältnis zum Umfange dieser Literatur nur ein Winziges zur theoretischen Vertiefung derselben beigesteuert. Die deutschen Freihandelstheoretiker erschöpften ihre besten Kräfte in der populären Ausgestaltung und temperamentvoll polemischen Vertretung ihres Standpunktes. War für den utopischen Sozialismus der Staat das reine Tischlein-deck-dich, das durch Zaubergewalt alle,

[1]) H. C. Carey, Die Einheit des Gesetzes (deutsch von Stöpel), 1878, bes. Kap. III, S. 75 ff. (Vom Menschen als Gegenstand der Sozialwissenschaften); dazu E. Peshine Smith, Handbuch der polit. Oekonomie (deutsch von Stöpel), 1878, S. 79 ff. (Das kostenlose Zusammenwirken der Naturkräfte mit der menschlichen Arbeit); Marshall, Principles of Economics, p. 65 ff. Carey war, nebenbei bemerkt, schutzzöllnerischer Agrarier.

auch die ausschweifendsten Wünsche und Hoffnungen sämtlicher Bürger befriedigen könnte, so ist für die Manchesterpartei — besonders englischer Färbung, bis herab auf Spencer — der Staat der leibhaftige Gottseibeiuns: ein soziales Noli me tangere. Zwischen diesen beiden Extremen musste mit der Zeit eine Vermittlung versucht und angebahnt werden, und diese geschichtliche Aufgabe fiel den zuerst spöttisch, zuletzt rühmlich so genannten Kathedersozialisten zu [1]). Schmoller selbst, die eigentliche Seele des 1872 in Eisenach begründeten „Vereins für Sozialpolitik", und heute noch das anerkannte Oberhaupt des Kathedersozialismus, charakterisiert die Forderungen und geschichtlichen Aufgaben desselben mit den unsere Auffassung bestätigenden Worten: „Das Entscheidende war doch methodisch das Verlangen streng empirischer Forschung, praktisch die veränderte Beurteilung der Arbeiterfrage, politisch eine ganz andere Staatsauffassung, aus der das Verlangen einer energischen Arbeiterschutzgesetzgebung, einer Arbeiterversicherung, einer Zulassung der Gewerkvereine und anderes mehr folgte. Es handelte sich um den Versuch, eine vernünftige Mittelstellung zwischen Sozialismus und Manchestertum einzunehmen" [2]). In seinem Grundriss (S. 99) gibt Schmoller zu, der Sozialismus habe als treibendes Element der sozialen Entwicklung, korrigiert durch Wissenschaft, Vernunft und Moral, eine nicht zu verkennende berechtigte Aufgabe in der Entwicklung der Geschichte und des sozialen Fortschritts. Der Kathedersozialismus, dessen namhafte Vertreter neben Schmoller noch Ad. Wagner, Erwin Nasse, Gustav Schönberg, mit etwelcher Abweichung auch Lujo Brentano, v. Philippovich, W. Hasbach, Albert Schäffle, Gustav Cohn sind [3]), übt an der klassischen Nationalökonomie eine schonungslose Kritik. Die gewichtigsten Bedenken gegen die klassische Nationalökonomie hat Lujo Brentano in die Worte zusammengedrängt: „Die klassische Nationalökonomie hat einen von allen Besonderheiten des Berufes, der Klasse, der Nationalität und Kulturstufe freien Menschen geschaffen. ... Sie kennt keine Verschiedenheit der Rasse, der Religion, des Zeitalters. ... Jenen Häuptern der Schule sind alle Menschen, der Philosoph wie der Lastträger, von Geburt gleich begabt, ein jeder ist ihnen ferner in

---

[1]) Den Spottnamen Kathedersozialismus hat zuerst Oppenheim in einem Zeitungsartikel (Nationalzeitung vom 17. Dezember 1871) gegen Roscher, Schmoller und Schönberg aufgebracht; später schrieb er eine polemische Broschüre, betitelt „Der Kathedersozialismus", auf welche Adolf Wagner in einem „Offenen Briefe", 1872, antwortete. Ueber den Kathedersozialismus vgl. Lexis, Handwörterbuch der Staatswissensch. IV, 667; de Laveleye a. a. O. S. 285—304.

[2]) Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft, 1895, H. 4; dazu Verhandlungen der Generalversammlung des Vereins für Sozialpolitik, 1890, bes. S. 267; Grundriss der allgem. Volkswirtschaft, 1900, I, 119.

[3]) Ueber die Vorläufer der historischen Schule (Knies, Lorenz v. Stein, B. Hildebrand, G. Hanssen, Th. v. Bernhardi) s. Roscher a. a. O. S. 1037; Ingram a. a. O. S. 266—328, besonders die Literaturangabe, S. 292 f.; Schmoller, Grundriss I, 117.

gleichem Masse von dem Triebe nach Reichtum beherrscht; da alle gleich sind, erkennt ein jeder am besten, was sein Vorteil erheischt. Und daher jenes Verlangen, alle Bevormundung zu beseitigen, da sie nichts anderes als unverschämteste Anmassung sei"[1]). In vollem und bewusstem Gegensatz gegen den abstrakten Wirtschaftsmenschen der klassischen Nationalökonomie steht das empirisch in der Geschichte auftauchende und an der Hand der Statistik und Wirtschaftsgeschichte ermittelbare wirtschaftende Individuum. Die komparative Methode, welche sich in der Geschichte so fruchtbar erwiesen hat, wird von den Kathedersozialisten ebenso reichlich herangezogen, wie die von Comte auch für soziale Probleme so warm empfohlene induktive Methode, die in unserem Jahrhundert namentlich in der Biologie so glänzende Ergebnisse gezeitigt hat. Hier haben die grundlegenden Werke Lorenz v. Steins die Wege gewiesen. Stein hat das Verhältnis von Gesellschaft und Staat (Geschlechterstaat, Ständestaat, staatsbürgerlicher Staat) an seiner tiefsten Wurzel gepackt und in seiner Forderung des „sozialen Königtums" eine neue Formel gefunden. Albert v. Schäffle[2]) hat die Nationalökonomie enger an Comte und Spencer herangerückt und die in der Biologie bewährten Methoden sozialökonomisch fruktifiziert. Schäffles „Bau und Leben des sozialen Körpers", das Schmoller schon bei seinem Erscheinen (1. Band 1874) als „ersten grossen deutschen Versuch einer Soziologie" begrüsste, tritt bereits mit dem Anspruch hervor, eine „allgemeine Soziologie" zu bieten. Schäffle hält heute die Mitte zwischen „autoritärem und demokratischem" Sozialismus, indem er einer berufskörperschaftlichen Organisation, einer „Veranstaltlichung der wesentlichsten Sozialfunktionen" das Wort redet. Fügen wir noch zu diesen kritischen und methodischen Leistungen des Kathedersozialismus positiv das engere Aneinanderschmieden von Wirtschaft und Recht, wie es einst Lorenz v. Stein gefordert und Rudolf Stammler in seinem „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" trefflich durchgeführt hat, die von den Kathedersozialisten aller Schattierungen geforderte Voranstellung des ethischen Moments, sowie endlich ihre eigentümliche Definition des Staatsbegriffs hinzu, so haben wir die wesentlichsten Merkmale des sozialökonomischen „Systems des Kathedersozialismus" hervorgehoben. Das Eigentümliche des von Adolf Wagner so genannten sozialen Staatsbegriffs, den er dem merkantilistischen

---

[1]) Vgl. L. Brentano, Die klassische Nationalökonomie, Leipzig 1888, S. 3 ff.; Ueber die Ursachen der heutigen sozialen Not, 1889. Gegen diese scharfe Kritik Brentanos wendet sich, den Standpunkt der österreichischen Schule betonend, Richard Schüller a. a. O., Berlin 1895.

[2]) Bau und Leben des sozialen Körpers, 2. Aufl., I. Bd.: Allgem. Soz., Tübingen 1896, II. Bd., ebenda: Spez. Soziologie. Dazu die zwei Bände Deutsche Kern- und Zeitfragen, bes. Bd. I, 79 ff., 349 ff. Ueber Schäffles Staatssozialismus s. Herkner a. a. O. S. 8; Schmoller, Grundriss I, 123.

ebenso wie dem „liberalindividualistischen“ entgegensetzt, hat er selbst folgendermassen zum Ausdruck gebracht: „Die neue soziale Doktrin beruht nur auf der Annahme, dass gerade ein vielfach starkes Eingreifen des Staates in das ‚freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte‘ unbedingt geboten sei, um dem einzelnen und schliesslich möglichst vielen, wenn es geht, allen einzelnen, zumal aber den wirtschaftlich und sozial Schwächeren, die Erfüllung der wirtschaftlichen Bedingungen zu ermöglichen. . . . Sie vertritt ein solches Eingreifen aber nicht in einem einseitigen Eudämonismus allein um des oder der einzelnen willen, sondern gerade um des Ganzen, um der Nation willen, um der Kulturgemeinschaft willen“ [1]).

Einige Anläufe zur Kritik des Marxismus haben wohl jüngere Anhänger des Kathedersozialismus genommen (Adler, Mülberger, A. v. Wenckstern), während andere wie Herkner [2]), Werner Sombart [3]), Karl Grünberg, J. Singer (Herausgeber der Wiener Wochenschrift „Zeit“) den linken Flügel des Kathedersozialismus darstellen. Der „berechtigte Kern“ in der sozialistischen Kritik der herrschenden Wirtschaftsordnung wird nach wie vor von den Koryphäen des Kathedersozialismus ausdrücklich anerkannt. Persönlich haben sich freilich die berufenen Wortführer der „Staatssozialisten“, wie sie sich jetzt mit Vorliebe nennen [4]), von der sozialdemokratischen Partei, deren Bestrebungen Wagner (Die soziale Frage 1872) und Schäffle (Die Quintessenz des Sozialismus) einst offenkundige Sympathien entgegengebracht hatten, immer mehr und immer ausgesprochener entfernt. Aber sie haben es bisher unterlassen, in einem grundlegenden theoretischen Werke mit der gebotenen Schärfe und Bestimmtheit die Trennungslinie anzugeben und wissenschaftlich zu begründen, welche sie von den Sozialdemokraten durchgreifend scheidet. Das Schmollersche Programmwort: „Unzufrieden mit unseren bestehenden sozialen Verhältnissen, erfüllt von der Notwendigkeit der Reform, predigen wir doch keine Umkehr der Wissenschaft, keinen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse; wir protestieren gegen alle sozialistischen Experimente. Wir wissen, dass die grossen Fortschritte der Geschichte nur das Resultat jahrhundertelanger Arbeit sind. Wir erkennen nach allen Seiten die bestehende volkswirtschaftliche Gesetzgebung, die bestehenden Formen der Produktion, die bestehenden Bildungs- und psychologischen Verhältnisse der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen als

[1]) Vgl. Erster Supplementband zum Handwörterbuch der Staatswissensch., Jena 1895, Wagners Artikel „Staat“, S. 724.

[2]) A. a. O. S. 23 f.; Die soziale Reform, 1891, S. 86 ff., 110 f.; Zeitschrift für Staatsw. LI, „Sozialreform u. Politik“, S. 584 ff.; Die Arbeiterfrage, 2. Aufl. 1897.

[3]) Sozialismus u. soz. Bewegung im 19. Jahrh., 1896, 119 ff.; Dennoch, 1901.

[4]) Vgl. Wagner, Grundlegung I², 59 u. ö. Ueber die Vorläufer des deutschen Staatssozialismus (Hegel, Gans, Savigny, Rodbertus, Lassalle, Thünen und List) orientiert Charles Andler, Les origines du Socialisme d'Etat en Allemagne, Paris 1897.

die Basis der Reform, als den Ausgangspunkt unserer Thätigkeit an" — harrt immer noch einer ausreichenden wissenschaftlichen Begründung und abschliessenden Grenzregulierung zwischen Staatssozialismus und Sozialdemokratie. Das Geplänkel, welches Schäffle einst in seiner „Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie" eröffnet[1]), worauf H. Bahr mit der „Einsichtslosigkeit des Herrn Schäffle" geantwortet hat, kann uns keinen Ersatz für das bis auf den heutigen Tag noch ausstehende Standard work des deutschen Staatssozialismus bieten[2]).

Die Theoretiker der Manchesterschule sind tot. Systematiker grossen Stiles, welche dem Staatssozialismus mit ebenbürtigen Waffen zu Leibe hätten rücken können, sind der Sozialdemokratie nach dem Tode von Marx und Engels noch nicht erblüht, und so sind denn dem Kathedersozialismus auf dem Katheder selbst beachtenswerte Gegenfüssler entstanden. Gegen seine theoretischen Grundlagen und wissenschaftlichen Methoden richtet die österreichische Schule unter Führung Karl Mengers ihr schweres Geschütz[3]).

Karl Menger übt an der vorwiegend deskriptiven und geschichtsphilosophischen Methode in der Nationalökonomie scharfe Kritik[4]). Geschichte und Statistik anerkennt freilich auch Menger als wertvolle Hilfsmittel induktiver Beobachtung und deskriptiver Darstellung sozialer Phänomene. Diese realistisch-empirische Methode, wie Menger sie nennt, vermag uns indes nur eine Reihe wichtiger empirischer Beobachtungen, nicht aber Gesetze schlechthin zu offenbaren. Dieser empirischen Methode, der er Berechtigung nur dann abspricht, wenn sie einseitig befolgt wird, stellt er nun die exakte gegenüber, welche von den empirischen Erscheinungen ausgeht und sie an der Hand streng methodologischer Klassifizierung allmählich zu allgemeingültigen Gesetzen steigert. In der Volkswirtschaft hat nicht bloss das Individuelle, welches uns Geschichte und Statistik enthüllen, theoretische Berechtigung, sondern weit mehr noch das Generelle, Typische, welches doch unzweifelhaft im Mechanismus des Wirtschaftslebens ebenso vorhanden ist, wie die von der Statistik und Geschichte ermittelten individuellen Züge. Und so fordert denn Menger und die ihm anhängende österreichische Schule (Böhm-Bawerk, Sax, Dietzel, Wieser u. a.) eine Vertiefung der wirtschaftstheoretischen

---

[1]) Vgl. dagegen Schäffle, Die Bekämpfung der Sozialdemokratie ohne Ausnahmegesetze, 1890, S. 32 ff.

[2]) A. Wagners Lehr- und Handbuch der politischen Oekonomie (Grundlegung der polit. Oekon., Bd. I[3], 1892, Bd. II, 1893, Bd. III, 1894) und Schmollers „Grundriss"; Schäffles Bau und Leben des sozialen Körpers, 2. Aufl., 1896.

[3]) Vgl. Salomea Perlmutter, Karl Menger (m. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte XXXII), Bern 1902.

[4]) Besonders in seinen Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie, Leipzig 1883; Die Irrtümer des Historismus, 1894; vgl. auch Bouglé l. c. p. 90 f.

Forschung vermittels der exakten (deduktiven) Methode[1]. Neben der Koexistenz und Sukzession soll auch das Telos der wirtschaftlichen Phänomene (die Gesetze der rationellen ökonomischen Zweckbeziehungen) in Anschlag gebracht werden. Nur dürfe man weder von idealen Forderungen, wie Freiheit oder Gleichheit, noch von Zweckideen, wie Gerechtigkeit, sondern man müsse von Kausalverhältnissen ausgehen und von diesen deduktiv schliessen. Die uralte logische Fehde zwischen Induktion und Deduktion kommt hier auf wirtschaftstheoretischem Boden zum Austrag[2]. Ein ernstes Studium der zweiten Auflage des zweiten Bandes von Sigwarts Logik dürfte zur Beilegung des noch immer schwebenden Streites förderlich sein. Denn im Grunde handelt es sich hier weniger um eine nationalökonomische, denn um eine Frage der logischen Methodenlehre[3].

Die Fronde von Julius Wolf, welche mehr in der politischen, als in der wissenschaftlichen Welt Staub aufgewirbelt hat, richtet ihre scharfen Pfeile gegen die Volkswirtschaftspolitik in erster, und die nationalökonomischen Theorien des Kathedersozialismus in zweiter Reihe[4]. Der Schwerpunkt seines vielbefehdeten und von der zünftigen „Wissenschaft" arg mitgenommenen Buches liegt in dem gegen den Marxismus und Kathedersozialismus geführten, wie uns scheinen will, überzeugenden Nachweis, dass der Mittelstand, dessen Untergang Marx voraussagte, gerade in den Ländern mit kapitalistischem Grossbetrieb merklich zugenommen hat. An der Hand der Konsums-, Armen-, Bettler-, Kriminal- und Einkommenstatistik (namentlich in Sachsen und Preussen), der Sparkasseneinlagen, der Erbstatistik, der Sterblichkeitsstatistik etc. hat Wolf dem sozialen Fortschritt unter der kapitalistischen Wirtschaftsordnung sein Recht widerfahren lassen[5]. Julius Wolf vertritt diesen

---

[1]) Die Wertlehre der österreichischen Schule richtet ihre polemische Spitze gegen den Marxismus. Wertmassstäbe des Preises sind nach Menger die Nützlichkeit einer Ware auf der einen, sowie ihre Seltenheit auf der anderen Seite. Doch sind Menger in der scharfen Betonung dieser beiden Faktoren der Preisbildung im 18. Jahrhundert Burlamaqui, im 19. Jahrhundert besonders August Walras, De la Nature de la Richesse et de l'origine de la Valeur, 1831, zeitlich vorangegangen.

[2]) Vgl. Gustav Schmoller, Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, S. 280 ff.; Grundriss I, 110, 119; Karl Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893.

[3]) Dietzel, Beiträge z. Methodik der Wirtschaftswissensch., Jahrb. f. Nationalök. 1884; Wenzel, Beiträge z. Logik der Sozialwissenschaftslehre; Hasbach, Zur Geschichte des Methodenstreites in der polit. Oekonomie, Jahrb. f. Gesch. 1895; Schmoller, Grundriss I, 99 ff.

[4]) Jul. Wolf, System der Sozialpolitik, I. Bd.; Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1892.

[5]) Wertvolles und sachlich Bedeutsames bietet das aus der Polemik gegen Wolf herausgewachsene Buch von Karl Jentsch, Weder Kommunismus noch Kapitalismus, Leipzig, Grunow; vgl. auch desselben Verf. Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft, ebenda 1895, bes. S. 53 ff., S. 316 ff. das Kapitel über Einkommen und Einkommensverteilung; Ed. Bernstein, Voraussetzungen des Sozialismus,

Standpunkt in seiner „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“ (seit 1898) mit starkem Temperament. In seiner Hauptposition über das Anwachsen des Mittelstandes hat er recht behalten. Selbst Bernstein tritt ihm darin bei.

Es hat übrigens den Anschein, dass die Qualität der intellektuellen Leistungen einer Partei durchaus nicht von der Zahl ihrer Anhänger abhängig ist. Das sozialdemokratische Millionenheer zeigt sich auffallend unschöpferisch. Als es in Deutschland noch gar keine sozialdemokratische Garde gab, sondern nur Generäle, da traten so eminente philosophische Köpfe hervor, wie Lassalle, Marx und Engels. Das intellektuelle Wachstum der sozialdemokratischen Partei steht in gar keinem vernünftigen Verhältnis zu ihrer geographischen Ausbreitung. Millionen Stimmzettel — nur kein Mann! Eine erkleckliche Anzahl achtbarer Köpfe — nur kein Kopf!

Was in der „Neuen Zeit“ sich vernehmen lässt, ist häufig genug dürrer Alexandrinismus. Was die Alexandriner einst für ihren wissenschaftlichen Halbgott Aristoteles waren: unermüdliche Wiederholer und Breittreter seiner Ideen, ängstliche Paraphrasten und orthodoxe Ausleger seiner Worte, das ist heute Kautsky für Karl Marx. Während die Sozialdemokraten sonst allem Autoritätsglauben grundsätzlich den Krieg erklären, sind sie inkonsequent genug, ihrem sozialen Heiligen eine unbedingte Autorität nicht nur selbst einzuräumen, sondern in ihrem sozialwissenschaftlichen Moniteur „Neue Zeit“ von jedem anderen den gleichen blinden Glauben gebieterisch zu heischen. Wie es im Mittelalter ein eigenes Ketzergericht gab, das philosophische Irrtümer, d. h. Auflehnung gegen den beinahe heilig gesprochenen Heiden Aristoteles ahnden sollte, so wird in der „Neuen Zeit“ über jeden die Vehme verhängt, der eines crimen laesae majestatis Marxii für schuldig befunden wird. Das hat selbst Ed. Bernstein an sich erfahren müssen, als er es wagte, Heterodoxien gegen den Sozialheiligen Marx auszusprechen. Kautskys Verdienst war es nicht, dass Bernstein, ungeachtet seiner Ketzereien, in der Partei bleiben durfte. Kautsky kapitulierte vor der „Macht“. Es haben sich eben soviele Intelligenzen um Bernstein und die von ihm inspirierten „Sozialistischen Monatshefte“ gesammelt (Ignaz Auer, Wolfgang Heine, Konrad Schmidt, Max Schippel, Rich. Calwer, Paul Kampffmeyer, Adolf v. Elm, Eduard David u. a.), dass es nicht mehr anging, Ed. Bernstein, den man nicht totschweigen konnte, wie Effertz, Rappoport oder Schitlowsky, einfach über die Klinge springen zu lassen. Wenn Marx selbst ein Revolutionär gegen die ganze Gesellschaft sein durfte — warum soll es da ein Verbrechen sein, gegen Marx zu revolutionieren?

S. 50, gibt jetzt ohne Vorbehalt zu, was Wolf längst behauptete, dass die „Zahl der Besitzenden absolut und relativ wächst“.

Was Bebels bekannte Studie über die „Frau" anlangt, deren Jubiläumsausgabe ein beredtes Zeugnis dafür ablegt, wie meisterlich dieser geborene Parteiführer es verstanden hat, den richtigen Ton, den man der Volksseele gegenüber anzuschlagen hat, auch schriftstellerisch zu treffen, so dürfte Bebel selbst wohl kaum den Anspruch erheben, theoretisch den Sozialismus anders und besser fundamentiert zu haben als Marx. Mit der sozialistischen Bewegung der Gegenwart haben wir es an dieser Stelle übrigens ebensowenig zu tun, so wenig wir die sozialen Bewegungen der früheren Geschichtsepochen berücksichtigt haben. Nur zur Vervollständigung des Bildes seien hier die führenden Namen dieser Bewegung genannt. In Deutschland geben neben Bebel die hervorragenden Parteitaktiker Auer und Singer den offiziellen Ton der Partei an, während der mit dem „Staatssozialismus" liebäugelnde v. Vollmar im stillen daran ist, einen rechten Flügel von der sozialdemokratischen Partei abzuzweigen. Täuschen uns die Anzeichen nicht, so wird die Spaltung der deutschen Sozialdemokratie in einen rechten Flügel (um Vollmar und Bernstein) und einen linken Flügel (um Bebel und Singer) sehr bald eine vollzogene Tatsache sein.

In Oesterreich steht Dr. Adler[1]), in Holland stand bis vor kurzem Domela Nieuwenhuys an der Spitze der sozialdemokratischen Bewegung. In Frankreich haben die Sozialisten mit Benoit Malon, dem ehrlichen und gelehrten Historiker des Sozialismus, einem wissenschaftlichen Self-made-man besten Gepräges, ihr geistiges Oberhaupt verloren. Die französischen Sozialisten weisen unvergleichlich mehr Spaltungen auf als die deutschen. Während Jules Guesde und Lafargue (Schwiegersohn von Marx) den orthodoxen Marxismus vertreten und ebenso vergebliche Anstrengungen machen wie ihre deutschen Gesinnungsgenossen, die Kleinbauern für den Sozialismus zu gewinnen, sammeln Männer wie Vaillant, Allemane und Brousse besondere Parteigruppen unter ihrer Fahne, die sich meist aus denselben Gewerben rekrutieren, denen die Parteiführer selbst angehören. Im französischen Parlament ist augenblicklich wohl Jaurès die markanteste sozialistische Figur — ein dem dogmatischen Marxismus abholder, den ethischen und sozialpädagogischen Gehalt des Sozialismus mit B. Malon hervorkehrender und mit flammender Zunge zum Ausdruck bringender Sozialist. Im übrigen hat der französische Sozialismus mit seinem Vertreter im Ministerium, Millerand, die politische Feuerprobe bestanden und der Welt bewiesen, dass ein sozialistischer Minister nicht bloss möglich sei, ohne den Bestand des Staatswesens zu gefährden, sondern dass die gegenwärtige Regierungsform

[1]) Vom österreichischen Liberalismus hat sich eine „sozialpolitische" Gruppe abgezweigt, welche selbständig in den Wahlkampf zieht. Das Organ dieser Partei ist die vortrefflich redigierte „Zeit" (J. Singer, H. Kanner und R. Muther). Neuerdings hat Singer unter dem gleichen Titel ein dieser Richtung dienendes Tageblatt gegründet.

Frankreichs nur mit Hilfe des „Sozialisten" Millerand und der hinter ihm stehenden Partei vor der Revolution bewahrt werden konnte [1]).

In Italien ist der Sozialismus in die Kreise der oberen geistigen Zehntausend vergleichsweise rascher eingedrungen, als in die unteren Millionen. Die politische Bildung des italienischen Arbeiters steht vorerst noch auf einer so niedrigen Stufe, dass er nur die Sprache des Affekts versteht, und deshalb zu Exzessen leichter zu bewegen ist, als zu korporativem Zusammenschluss. Mit umso berechtigterem Selbstgefühl kann aber der italienische Sozialismus auf die bedeutsamen Eroberungen hinweisen, welche er in der literarischen Welt Italiens errungen hat [2]). Um nur zwei der charakteristischen Siege des Sozialismus auf italienischem Boden zu verzeichnen, sei hier hervorgehoben, dass die Professoren Enrico Ferri und Cesare Lombroso, Männer von wissenschaftlichem Klang, wenn auch nicht gerade von unangefochtener Autorität, mit flatternden Fahnen ins sozialistische Lager hinübergeschwenkt sind. Der geistige Wortführer dieses akademischen Sozialismus, zu welchem man neben Ferri noch Colajanni und Graf zählen darf, ist Antonio Labriola, dessen Schriften in der deutschen Gelehrtenwelt Anklang gefunden haben. Labriola gilt augenblicklich als die wissenschaftliche Leuchte der Partei.

In der Schweiz hat der Sozialismus trotz des günstigen demokratischen Nährbodens vergleichsweise geringe Erfolge aufzuweisen. Der Umstand gibt jedenfalls zu denken, dass die fortgeschrittenste Demokratie der Welt sich den extremen Forderungen der Sozialdemokratie am konsequentesten zu verschliessen scheint. In der Schweiz hat, wie dem Beobachter der Verhältnisse nicht entgangen sein kann, der Sozialismus in der wissenschaftlichen Welt und in höheren Beamtenkreisen im Verhältnis tiefer Wurzel geschlagen, als im eigentlichen Volke. Der sozialreformatorische Zug, wie er in der schweizerischen Gesetzgebung der jüngsten Zeit deutlich zu Tage trat, hat sich eben immer offenkundiger als das bewährteste Mittel gegen die Ausschreitungen einer politisch überhitzten Phantasie erwiesen. Wenn es überhaupt einen Impfstoff gibt, der gegen extreme sozialdemokratische Postulate immun macht, so kann dieser offenbar nur heissen: soziale Reform! [3]).

---

[1]) Vgl. A. Lavy, L'oeuvre de Millerand, Paris 1902, 2. Aufl., 362 ff. (über Millerands Reformbestrebungen).

[2]) Vgl. über die Fortschritte des wissenschaftlichen Sozialismus in Italien A. Bertolini, Il socialismo contemporaneo, 2. ed. 1895, sowie dessen Aufsatz „Die sozialistische Literatur in Italien", Zeitschrift f. Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung, IV, 4 ff.; Filippo Virgilli, Der wissenschaftliche Sozialismus in Italien, Vierteljahrsschrift f. Staats- und Volkswirtschaft V, 1, 1896, S. 1 ff. Virgilli nennt S. 26 f. nicht weniger als zwanzig Namen von italienischen Universitätslehrern, die sich zum Sozialismus bekennen.

[3]) Der radikal-demokratische Politiker Th. Curti und der ultramontane Abgeordnete Decurtins vertraten im schweizerischen Nationalrat die Notwendigkeit

Selbst in Belgien, dem Industrieland par excellence, das wie kein anderes Land unter dem Joch einer rein kapitalistischen Wirtschaftsordnung mit allen ihren Auswüchsen seufzt, hat der Sozialismus noch lange nicht jene Dimensionen angenommen, welche man nach den verheerenden Wirkungen des gerade in Belgien zügellos auftretenden wirtschaftlichen Individualismus hätte voraussetzen können. Und doch bleibt hier die sozialistische Bewegung, ungeachtet des drohenden Charakters, den sie für Momente anzunehmen schien, in verhältnismässig enge Grenzen gebannt. Nach dem Tode des hervorragenden Agitators Volders ist die sozialistische Hegemonie in Belgien auf Anseele, Vandervelde und Senator Lafontaine übergegangen. Diese drei Häupter des belgischen Sozialismus können es an Energie und geistiger Durchbildung mit den Führern der deutschen oder französischen Bewegung getrost aufnehmen. Der sozialistische Senator Lafontaine ist ein geschlossener Charakter von weitem Horizont und Vandervelde ein wissenschaftlicher Kopf von eigenem Gepräge [1]).

Die Vereinigten Staaten von Amerika sind seit mehr als einem Jahrhundert das Versuchsfeld sozialistischer Experimente geworden. Die Zahl der auf amerikanischem Boden unternommenen künstlichen sozialistischen Gesellschafts- und Staatenbildungen ist kaum übersehbar [2]). Wir verweisen auf die einschlägige Literatur, wo man die interessanten Details über das Fehlschlagen so ziemlich aller sozialistischen Projekte und Experimente zusammengetragen findet. Lehrreich ist diese umfängliche Literatur nach zwei Seiten: negativ und positiv. Das negative Ergebnis der geschichtlichen Literatur über die sozialistischen Experimente in Amerika lässt sich kurz dahin zusammenfassen, dass die auf Grund der bisherigen Experimente gewonnenen Erfahrungen einer geplanten gesellschaftlichen Neubildung, wie überhaupt einer jeden künstlichen Staatenbildung nicht günstig sind. Positiv lehrt uns diese Literatur hingegen, dass das konstante Misslingen dieser Experimente kein zwingendes Gegenargument gegen soziale Reformpläne bilden kann.

---

einer sozialpolitischen Gesetzgebung mit besonderem Nachdruck. Ende 1896 bildete sich unter Führung Curtis im schweizerischen Nationalrat, ähnlich wie in Oesterreich, eine „sozialpolitische Partei", welcher auch der sozialdemokratische Abgeordnete Vogelsanger angehörte. Vgl. Otto Lenz, Die Sozialdemokratie in der Schweiz, sozialist. Monatshefte 1902.

[1]) E. Vandervelde, Professor der Nationalökonomie an der „freien Universität" in Brüssel, steht an der Spitze des sehr rührigen Institut des sciences sociales und der Bibliothèque de propagande socialiste. Seine Enquête sur les associations professionelles d'artisans et ouvriers en Belgique, 2 Bde., Brüssel 1891, ist eine bemerkenswerte wissenschaftliche Leistung. Lafontaine und Vandervelde stehen übrigens nicht streng auf dem Boden des Marxismus.

[2]) Ueber den früheren amerikanischen Sozialismus vgl. Nayes, History of American Socialism, 1870. Sehr übersichtlich A. Sartorius v. Waltershausen, Der moderne Sozialismus in den Vereinigten Staaten von Amerika, Berlin 1890; vgl. noch R. T. Ely, Labour movement in America, 1886; Ed. and E. Marx-Aveling, Labour Movement in America, 1888.

Denn in dem gleichen Amerika, das sich seit dem Bankrott des Jesuitenstaates in Paraguay unzähligemal durch Augenschau davon überzeugen konnte, wie verhängnisvoll solche künstlichen Neubildungen zu enden pflegen, erstanden gleichwohl Männer, wie Edward Bellamy und Henry George, denen sich der ethische Sozialist Laurence Grunlund zugesellt, die für die Verbreitung sozialistischer Ideen unter den Gebildeten aller Nationen vielleicht gar mehr geleistet haben, als die anderen unvergleichlich tieferen, aber minder effektvollen sozialistischen Schriftsteller zusammengenommen. Der schwülstige und doch dünnflüssige und in seinen Forderungen etwas temperierte Sozialismus eines George liest sich eben viel gemächlicher, als der stahlharte, ungemein konzentrierte und in seinen Folgerungen wie Forderungen unerbittliche Marx. Eingedämmt wird die sozialistische Bewegung in Amerika nach unten, d. h. nach der Seite des Lumpenproletariats hin, durch die Union der Knights of Labour, welche ebenso daran sind, eine Arbeiteraristokratie zu bilden, wie sie deren Vorbild, die Trade-Unions in England, in Wirklichkeit bereits hervorgebracht hat. Der vierte Stand bildet eben ein weit sichereres Bollwerk gegen den sich von ihm ablösenden fünften, als alle übrigen Stände zusammengenommen.

Uebergehen wir die wenig bedeutenden sozialistischen Bewegungen auf der pyrenäischen Halbinsel [1]) und Skandinavien [2]), so fesselt zunächst England unser Interesse. Hier hat seit der Chartistenbewegung, welche in zwei Perioden, von 1836—1839 und von 1840—1848, sich abspielte, die sozialistische Bewegung recht eigentlich niemals geruht. England ist auch das Ursprungsland des christlichen Sozialismus. Kein Geringerer als Carlyle hat der ethischen Berechtigung gewisser sozialistischer Folgerungen mit dem ganzen Glanz seines hinreissenden Stiles und der vollen Wärme seines sittlichen Pathos das Wort geredet [3]). Disraeli hat, schon unter dem Einfluss Carlyles [4]), in der „Vindication of the English Constitution" (1835) einem Bündnis zwischen der Torypartei und den Arbeitern die Wege geebnet. Endlich hat ein James Mill — vielleicht im Anschluss an Thomas Spencer — die Frage der Bodenverstaatlichung angefacht, die der grössere Sohn des grossen Vaters, John Stuart Mill, zu einer lichterlohen Flamme auflodern liess. Schon im Jahre 1870 hat er die Grundlinien der Bodenverstaatlichungsreform

---

[1]) Die Literatur hierüber bei Georg Adler, Artikel „Sozialdemokratie" im Handwörterb. d. Staatswissensch. V, 740. In Spanien ist der „Anarchismus" heimisch.

[2]) Vgl. den ersten Band des sozialist. „Jahrbuchs" über die Bewegung in Dänemark, Schweden und Norwegen.

[3]) Sozialpolitische Schriften, übersetzt von Pfannkuch, herausgegeben von P. Hensel, 2 Bde., 1896/97, bes. II, 97 ff.; v. Schultze-Gaevernitz, Carlyles Welt- und Gesellschaftsanschauung, 1893; P. Hensel, Th. Carlyle (Frommanns Klassiker), Stuttgart 1900.

[4]) Vgl. Herkner, Staatssozialismus a. a. O. S. 3.

(Land Nationalization) in kräftigen Zügen hingeworfen. Im 4. Artikel der von Mill begründeten „Landbesitzerreformgesellschaft" heisst es: „Der Staat soll durch eine Steuer den steigenden Mehrwert des Bodens, soweit man ihn feststellen kann, oder wenigstens einen grossen Teil dieses Mehrwerts zurückfordern, denn dieser folgt ganz natürlich aus dem Wachstum der Bevölkerung und des Reichtums, ohne dass der Eigentümer etwas dazu beiträgt; doch bleibt den Eigentümern das Recht vorbehalten, ihre Ländereien dem Staate zu überlassen gegen den Marktpreis, der zu der Zeit gilt, wo dieser Grundsatz Gesetz wird"[1]). Auch Herbert Spencer stand in seinem 1850 erschienenen „Social statics" der Bodenbesitzerreform so nahe, dass er das Privateigentum an Grund und Boden abschaffen wollte. Freilich ist der spätere Spencer, der Verfasser von „The man versus the State", von seinen sozialistischen Neigungen gründlich zurückgekommen[2]). Das Auftreten von Henry George in England (er kam im Oktober 1881 als Korrespondent der „Irish World" nach England) hat die etwas zurückgegangene Bodenbesitzreform wieder in Fluss gebracht. Das Eintreten eines solchen führenden Geistes, wie Alfred Russel Wallace[3]), für die Bodenbesitzreform hat dieser Bewegung in England mächtige Schwingen geliehen. In Deutschland hat neben Gossen, Stamm, Samter und Stöpel besonders Hertzka und Michael Flürscheim, der ehemalige Besitzer der Gaggenauer Eisenwerke, dieser Bewegung die Wege geebnet. Flürscheim ist nach eigener Aussage von Henry George ausgegangen[4]). Der von Flürscheim 1888 gegründete Bund für Bodenbesitzreform hat eine solche Ausdehnung gewonnen und eine so ansehnliche Anhängerschar um sich gesammelt, dass diese Bewegung, ungeachtet der wissenschaftlichen Schwächen der ihr zu Grunde liegenden Theorie, als Symptom der ständig anwachsenden und reissend um sich greifenden Sozialisierung der gebildeten Stände ernste Beachtung verdient.

Eine Reihe von sozialethischen Vereinen und Instituten fördern augenblicklich in der gesamten zivilisierten Welt die Sozialisierung der Gesellschaft. Die von Felix Adler, Salter und Stanton Coit in Amerika ausgehende „ethische Bewegung" hat namentlich in England bedeutende Dimensionen angenommen. Die „Fabian society", welche die gewaltiges Aufsehen erregenden „Fabian essays in socialism" herausgab, die Toynbeehall im Osten Londons, die von Oxford ausgehende „University Extension", welche bereits in Skandinavien, Belgien, Oester-

---

[1]) Mill, Principles of political economy II, 2, § 5, deutsch von Soetber, S. 181, französisch von Belot, 1896.

[2]) Der Rückzug Spencers, Prinzipien der Ethik, IV. Gerechtigkeit, Anhang B, S. 299 ff.

[3]) Land Nationalisation, its necessity, its aims, London 1882.

[4]) Seine erste Schrift „Auf friedlichem Wege, 1884" schliesst sich noch eng an George an.

reich, der Schweiz und Preussen Eingang gefunden hat, sind lauter Anzeichen eines tiefgehenden, die gesamte gebildete Menschheit ergreifenden sozialen Ethisierungsprozesses. Fügen wir als weitere Symptome hinzu, dass die deutsche Gesellschaft für „Ethische Kultur“, die zu ihren Mitgliedern philosophisch so klangvolle Namen zählt wie Friedrich Jodl, Harald Höffding und Ferdinand Tönnies, täglich an Ausbreitung gewinnt, so wird sich kein Beobachter unserer Zeit der Einsicht verschliessen können, dass die in England so mächtige Wellen schlagende soziale Bewegung sehr bald die ganze zivilisierte Welt durchzittern wird. In Deutschland stellt die von v. Egidy angefachte Bewegung einen Nachhall der englisch-amerikanischen dar. In England traten eben nicht bloss Philosophen, wie Mill und Green, sondern auch Naturforscher, wie Wallace und Huxley, Schriftsteller, wie Kidd und Grant Allen, ästhetisierende Sozialisten, wie William Morris und Ruskin, für die soziale Bewegung mächtig in die Schranken. Dort hat auch der christliche Sozialismus (Newman, Headlam, Professor Symes) sympathischere, weil vorurteilslosere Formen angenommen als irgendwo auf dem Kontinent [1]). Auch die englische Sozialdemokratie steht augenblicklich mit einer Reihe von denktüchtigen Systematikern vielfach auf einem höheren wissenschaftlichen Niveau als deren Brüder auf dem Kontinent. Neben den bekannten halbsozialistischen Typen des englischen Parlaments, Bradlaugh (†) und Burns, treten uns hier so feine Köpfe entgegen, wie Hyndman und Belfort Bax. Hyndman, der emsige Historiker des Sozialismus, der „die geschichtlichen Grundlagen des Sozialismus in England“ dargelegt hat, und Ernest Belfort Bax [2]), der Philosoph des englischen Sozialismus, können hier als getreue Knappen des Marxismus, als welche sie sich selber hinstellen, kurz genannt werden. Hyndman hat sich vom Kampfplatze neuerdings zurückgezogen.

Wenn England seit der Chartistenbewegung, sowie seit der sie ablösenden christlich-sozialen Bewegung, die vom Jahre 1848 ab von Männern wie Kingsley, Maurice, Tom Hughes, Ludlow u. a., in die Massen getragen wurde, bis auf den heutigen Tag der sozialdemokratischen Partei einen unvergleichlich beharrlicheren Widerstand entgegengesetzt hat, als die grossen kontinentalen Völkerschaften, so müssen dafür tiefer liegende soziologische Motive massgebend gewesen sein. Es kann unmöglich blosser Zufall sein, dass England und die Schweiz, die gesündesten Demokratien der Welt, zwar eine imposante Fülle von sozialistisch Denkenden, hingegen eine vergleichsweise winzige sozial-

---

[1]) Vgl. Goddard H. Orpen, Anhang zur deutschen Uebersetzung Laveleyes a. a. O. S. 316—327; de Wyzewa S. 70 ff. über Morris, S. 79 ff. über Hyndman, S. 80 über Aveling.

[2]) Vgl. Bax, The Religion of Socialism; The Ethics of Socialism.

demokratische Partei aufweisen. Der Sozialismus der Institutionen scheint denn doch ein mächtiges Widerstandsmittel gegen den Sozialismus der Utopie zu sein. Zudem hat der praktische Sinn des Engländers in den Trade-Unions eine ausserordentlich wirksame Bremse gegen die Siebenmeilenstiefelpolitik der Sozialdemokratie geschaffen[1]). Die soziale Aufgabe der nächsten Zukunft, das lehrt uns das Beispiel Englands eindringlich, kann nur in folgendem bestehen. Auf der einen Seite muss durch eine möglichst umfassende und intensive ethisch-soziale Bewegung auf allen Gebieten der schöngeistigen Literatur, Wissenschaft und Kunst das Gewissen der Gebildeten geweckt, geschärft, mit einem Worte sozialisiert werden. Auf der anderen hat eine sozialpolitische Gesetzgebung mit weitausschauendem Programm dafür zu sorgen, dass eine Arbeiteraristokratie, wie sie in den englischen Trade-Unions zu Tage tritt, geschaffen wird. Hat bisher der dritte Stand sich gegen den vierten gewehrt, so soll sich in Zukunft der vierte gegen den fünften (Lumpenproletariat) stemmen. So verlangt es das Naturgesetz der schrittweise vor sich gehenden sozialen Evolution. Verfahren wir auch in der Soziologie homöopathisch, wollen wir anders die Revolution durch eine Evolution ablösen. Verhüten wir das Schlimmste, den Untergang unserer Kultur, durch das Minderschlimme; setzen wir, um es kurz zu sagen, den uferlosen Bestrebungen der immer noch utopistischen Sozialdemokratie einen, dem sozialen Ethos der Gegenwart sich anschmiegenden Rechtssozialismus entgegen.

Dreiunddreissigste Vorlesung.

Zur Geschichte der Sozialphilosophie von der Renaissance an bis auf die Gegenwart.

Von einer Sozialphilosophie als eigener Disziplin, welcher die Prüfung und klassifikatorische Verarbeitung der psychologischen, ästhetischen und ethischen Faktoren im gesellschaftlichen Organismus obliegt, kann recht eigentlich erst seit dem Auftreten von Auguste Comte ernstlich gesprochen werden. Wie es häufig genug als ein Grundzug der menschlichen Natur beobachtet worden ist, das ihr Zunächstliegende zu allerletzt zum Gegenstand einer philosophischen Untersuchung zu machen; wie die ersten Philosophen im naiven Ueberschwang sogleich mit der Lösung der letzten metaphysischen Probleme einsetzten, um

[1]) Vgl. v. Schultze-Gaevernitz, Zum sozialen Frieden, 2 Bde.

nach und nach erkenntnistheoretische Einkehr zu halten und sich bei einer demütigen Analyse des eigenen Selbst zu bescheiden [1]), so haben die Philosophen von jeher die Gesamtheit aller sozialen Funktionen, den Staat, mit peinlicher Sorgfalt analysiert, lange bevor sie sich auf die Funktionen des *Individuums* und der Gesellschaft zu besinnen Neigung und Musse fanden. Das philosophische Staatsrecht und die Rechtsphilosophie gehen der Sozialphilosophie zeitlich voraus. Soweit überhaupt in früheren Perioden sozialphilosophische Probleme aufgetaucht waren und kurz gestreift wurden, besorgten die Staats- und Rechtsphilosophie die Geschäfte der damals noch nicht aus ihrem Schosse hervorgegangenen, im Grunde noch heute nicht mündig gesprochenen Sozialphilosophie.

Die menschliche Gesellschaft, ihr Ursprung und ihre Wandlung, ihre jeweilige Zusammensetzung und bewusste Umgestaltung konnte sich erst dann zu einem Problem voll auswachsen, als das Individuum sich nicht nur grüblerisch auf seine *Erkenntnisfunktionen* zurückzubeziehen, sondern auch energisch auf seine *sozialen* Funktionen zu besinnen begann. Erst der sich ausbreitende und weite Volkskreise ergreifende *Geist der Kritik* gab den Nährboden für eine werdende Sozialphilosophie ab. Von dem Zeitpunkte an, da es in Europa eine „öffentliche Meinung“ gab, die nicht bloss in politischen und ästhetischen Fragen sich vernehmen liess, sondern auch über die Zusammensetzung der Gesellschaft ein mächtig in die Wagschale fallendes Urteil abgab, war der Anlass zu einer *Sozialphilosophie* als eigener Disziplin gegeben.

Gewiss hatte die Renaissance bereits den Menschen entdeckt, aber nur den Ausnahmemenschen, den „allseitigen Menschen“ (l'uomo universale, von der Prägung eines *L. B. Alberti* oder Benvenuto *Cellini*). Gewiss haben auch der rivalisierende Appell von Papsttum und Kaisertum an die Fürsten und Völker, das Aufblühen der italienischen Städterepubliken und die Stiftung der Hansa eine öffentliche Meinung allgemach geschaffen, aber diese öffentliche Meinung trug vorerst nur den Ausnahmecharakter des „allseitigen Individuums“. Hier wie dort handelte es sich um Elite. Die Summe der „allseitigen Individuen“ im Europa der Renaissance erhob sich im günstigsten Falle auf eine zweistellige, die Anzahl derjenigen, welche im damaligen Europa die „öffentliche Meinung“ repräsentierten, höchstens auf eine dreistellige Zahl. Erst die unausgesetzte politische und ökonomische Minierarbeit von Jahrhunderten hat es vermocht, diese Schöpfungen der Renaissance durchgreifend zu demokratisieren. Heute gibt es nicht bloss unter den „oberen Zehntausend“, sondern auch unter den „unteren Millionen“ *unvergleich-*

---

[1]) Thales vermeinte bereits das ganze Welträtsel enthüllt zu haben, während Sokrates nach reiflichen philosophischen Reflexionen bei einem bescheidenen γνῶθι σεαυτόν Halt machte.

lich mehr Persönlichkeiten mit scharf ausgeprägtem kritischen Sinn, als die Schulweisheit sich träumen lässt. Sobald die Reformation den kirchlichen, die englische und französische Revolution den politischen Bann der mittelalterlich denkenden Menschen gebrochen hatte, war ein freier Spielraum für die Selbstentfaltung des modernen Individuums geschaffen. Hatte nämlich die Renaissance das Ausnahmeindividuum in den Vordergrund gestellt, so „entdeckte“ seit der grossen französischen Revolution das Durchschnittsindividuum sich selbst. Das Durchschnittsindividuum des Mittelalters, das sich seinen Lebensweg durch überkommene Gewohnheit und Sitte, durch staatliche und kirchliche Institutionen blindlings vorschreiben liess, ohne über Berechtigung und Zweckmässigkeit dieses Lebensweges und seiner Vorschriften ernstlich nachzudenken oder an diesen Institutionen kritisch herumzuzerren, gab eben keine Veranlassung zur Herausbildung einer Sozialphilosophie. Solange der soziale Organismus bei jenen rechtlichen, staatlichen und kirchlichen Bindungen des Individuums leidlich gedieh, fehlte es der Sozialphilosophie an einem stimulierenden Problem. Erst als das Durchschnittsindividuum sich als sozialer Faktor entdeckte, als die kirchlichen Imperative ihr Ansehen und damit ihre bindende Kraft einzubüssen begannen, ja selbst die Institutionen des Staates in Recht und Politik sich eine herbe Kritik seitens der Durchschnittsindividuen gefallen lassen mussten, war der zwingende Anlass zur Entstehung seiner Sozialphilosophie gegeben.

Die Zentrifugalkräfte im sozialen Organismus, die ungeselligen und kulturwidrigen Neigungen und Triebe der Individuen wurden nämlich bis dahin durch kirchliche Strafandrohungen, die sich selbst über den Tod hinaus erstreckten (Bannfluch, Höllenstrafe), sowie staatliche und Rechtsinstitutionen, über deren Sinn und Bestand dem Durchschnittsindividuum gar kein Urteil, geschweige denn ein Votum zustand, leidlich im Schach gehalten. Solange nun diese Imperative vorhielten, war die Frage, wie die Gesellschaft zu organisieren sei, ohne die höchsten Güter der denkenden Menschheit zu gefährden, kaum ernstlich vorhanden. Die Kirche auf der einen, der Staat auf der anderen Seite gaben fürwitzigen Kritikern dieses von der Masse geduldeten, also stillschweigend gebilligten Gesellschaftszustandes vermittels einer reichen Skala von Züchtigungsmitteln bis hinauf zu Folter und Tortur eine gedanklich zwar nicht befriedigende, aber dafür persönlich umso empfindlichere Antwort. Diese Imperative beginnen aber im Zeitalter des allgemeinen Wahlrechts mehr und mehr zu versagen. Kirchliche Strafen kommen wohl nur noch auf dem Papiere vor. Das Recht wird der Gesellschaft nicht mehr als Ausfluss des Monarchenwillens despotisch diktiert, sondern von den aus freier, allgemeiner Wahl hervorgegangenen Vertretern eben dieser Gesellschaft geschaffen. Damit ist aber das soziale Weltbild ein radikal anderes geworden. Wissenschaftliche Imperative

haben sich statt der kirchlichen des Durchschnittsindividuums bemächtigt. An die Stelle der Bannbullen sind hygienische Imperative (Seuchengesetze, Schutzpockenimpfung, allerlei sanitäre Präventivmassregeln) getreten. Die kirchliche Caritas wird heute von unserer hochentwickelten Armengesetzgebung, den Arbeiterschutzgesetzen, der obligatorischen Unfall- und Altersversicherung, den Kranken- und Sterbekassen, der Versicherung gegen Arbeitslosigkeit etc. abgelöst. Und so liesse sich auf allen Linien des menschlichen Zusammenlebens der Nachweis führen, dass die wissenschaftlichen Imperative daran sind, jene für den Fortbestand und die sich steigernde Harmonisierung der menschlichen Gesellschaft unentbehrlichen Zügel zur Niederhaltung der antisozialen Triebe der menschlichen Natur immer straffer anzuziehen, und dass diese den früher die Gesellschaft dirigierenden Mächten (Kirche und Staat) mehr und mehr zu entgleiten drohen. Die krankhaft pessimistischen Anwandlungen Brunetières[1]), der die Wissenschaft vor Rom kapitulieren lassen wollte, werden die eherne Tatsache nicht aus der Welt schaffen, dass die soziale Gesetzgebung Europas ihre Impulse und Direktiven weder von der Kirche noch vom Staat, sondern lediglich und ausschliesslich von der Wissenschaft erhält. Was die berufensten Vertreter der betreffenden Wissensgebiete einmütig fordern, verdichtet sich in den Kulturstaaten meist zu Gesetz und Recht. Die Tendenz unserer Zeit geht offenkundig dahin, dass nicht mehr das sic volo weltlicher oder kirchlicher Fürsten, sondern nur wissenschaftlich motivierte Fachgutachten die Entscheidung darüber herbeiführen, was in einem Staate Rechtens sein soll. Die der Wissenschaft zufallenden Aufgaben mehren sich in dem Masse, als diese selbst wächst und in sich erstarkt; sie lenkt ihre Blicke von der Natur mehr und mehr auf den Menschen zurück. Von der Erforschung des Naturgeschehens, wie sie die beschreibenden Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert mächtig gefördert haben, beginnt sie ihr Augenmerk immer unverkennbarer auf den Menschen zu lenken. Der Mensch wird jetzt ein mit naturwissenschaftlichen Methoden zu behandelndes Problem (vergleichende Ethnologie, vergleichende Sprachforschung, vergleichende Sagen-, Rechts- und Sittengeschichte, Anthropologie, Psychophysik, Soziologie). In dem Augenblicke aber, da die wissenschaftliche Einsicht so weit gediehen war, ihre Experimentiermethoden nicht mehr auf tote Gegenstände zu beschränken, sondern auch auf das interessanteste Objekt des Menschen: den Menschen, auszudehnen, konnte sich eine Sozialphilosophie als eigener Wissenszweig auftun.

---

[1]) Après une visite au Vatican, Revue des deux Mondes, Janv. 1895, p. 97 ff.; La science et la réligion, 1895. Dagegen F. Tocco, Le disfatte della Scienza, Nuova Antologia. Marzo 1896; vgl. meine Polemik gegen Brunetière, An der Wende des Jahrh., 1899, S. 317 f.

Objekt der Sozialphilosophie wird nunmehr jenes Problem, welchem denkende Köpfe auf die Dauer unmöglich ausweichen können: wie soll das Zusammenleben und Zusammenwirken politisch selbständig gewordener und sozial reflektierender Individuen geregelt, und wie sollen die unausrottbaren zentrifugalen Kräfte im sozialen Organismus — die niemals ganz zu vertilgenden antisozialen Triebe und Neigungen — parallelisiert und soziologisch ausgeglichen werden, nachdem sich die bisherigen Faktoren einer solchen sozialen Harmonisierung, Kirche und Staat, als unzulänglich, weil täglich an Autorität einbüssend, erwiesen haben? Die Aufgaben einer Sozialphilosophie werden also letzten Endes darauf hinauslaufen, wissenschaftliche Imperative für denjenigen Teil der denkenden Menschheit zu schaffen, deren Logik sich den bisher gültig gewesenen staatlichen und kirchlichen Imperativen nicht mehr zu unterwerfen vermag. Und je grösser dieser Teil der Menschheit wird, umso dringender und unabweislicher wird die Herausarbeitung solcher wissenschaftlicher Imperative seitens der Sozialphilosophie.

Gewiss ist eine mehrhundertjährige Geistesarbeit der begnadeten Köpfe aller Völker dazu erforderlich, diesen Umwandlungsprozess von supranaturalistischen in rein wissenschaftliche Motivationen allmählich herbeizuführen. Poesie und Wissenschaft, Kunst und Technik arbeiten in ihren hervorragendsten Vertretern seit Jahrhunderten daran, die gebildete Menschheit aus der hypnotischen Suggestion einer unmittelbaren übersinnlichen Leitung der Menschen- und Gesellschaftsgeschicke aufzurütteln, um sie allgemach mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass die Menschen zunächst auf sich selbst gestellt seien und infolgedessen die Leitung ihrer Geschicke in eigenen Händen zu behalten hätten. Sind wir aber Meister unseres individuellen wie gesellschaftlichen Geschickes, und können wir daher, ohne Rücksichtnahme auf übersinnliche Kräfte, unsere gesellschaftlichen Einrichtungen nach wissenschaftlich als richtig erkannten Grundsätzen formen und modeln, dann erst gibt es für die Philosophie in Wirklichkeit eine „soziale Frage“. Fragen haben natürlich erst dann logischen Wert und Sinn, wenn eine Antwort möglich ist. Sobald aber transzendentale Motivationen mit im Spiele sind, gibt es keine eindeutig bestimmte Antwort. Und mögen auch die naturrechtlichen Schulen, sowie die Rechts- und Staatsphilosophie der vorangegangenen drei Jahrhunderte den im Mittelalter wieder brach gewordenen Boden soziologischer Ideengänge bearbeitet und damit die gebildete Menschheit in unverdrossener Minierarbeit auf eine wissenschaftliche Behandlung der „sozialen Frage“ vorbereitet haben [1]), so

[1]) Herder forderte bereits in einer Jugendschrift, die ganze Philosophie solle Anthropologie werden, vgl. E. G. v. Herder, Herders Leben, 1846, I², 253.

war doch erst Auguste Comte, der Schöpfer des französischen Positivismus, dazu befähigt, die „soziale Frage" philosophisch in Angriff zu nehmen und die Schaffung wissenschaftlicher Imperative an Stelle der verblassten metaphysischen und theologischen ernstlich ins Werk zu setzen. Sehen wir uns aber genötigt, die in den Naturrechtsschulen und staatsphilosophischen Systemen von der Renaissance bis auf Comte sporadisch aufblitzenden sozialphilosophischen Gedankengänge nur als vorbereitende Etappen zur Bildung einer Sozialphilosophie als Wissenschaft zu betrachten, so wird man es begreiflich und der Oekonomie unserer Auseinandersetzung entsprechend finden, wenn wir diese vorangegangenen Etappen nur in aller Knappheit skizzieren, um dafür bei Comte und seinen Nachfolgern desto länger verweilen zu können. Es empfiehlt sich dieses Verfahren um so eher, als die deutsche Literatur über die Staats- und Rechtsphilosophie vor Comte ebenso reich[1]) wie die über die Sozialphilosophie nach Comte arm ist.

Die von den Stoikern auf der einen, von Epikur und Karneades auf der anderen Seite lebhaft besprochene Streitfrage, ob Gesellschaft und Staat übernatürliche Schöpfungen oder natürliche Entwicklungsgebilde seien, spaltet die Staats- und Rechtsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts in zwei feindliche Heerlager. Wie in der Renaissance bereits Machiavelli den Staat mit den Epikureern rein naturalistisch als Erzeugnis der Interessen und Bedürfnisse der Menschen, Bodin hingegen mit den Stoikern supranaturalistisch als Ausfluss der Menschennatur (societas generis humani) und des göttlichen Rechts (lex divina, jus naturae) angesehen wissen wollte, so zieht sich dieser rechtsphilosophische Gegensatz bis ins 18. Jahrhundert hinein und wirkt selbst in der spekulativen Rechtsphilosophie des 19. noch bedenklich nach. Während die einen Staat und Gesellschaft in ihrer letzten Wurzel nur auf den göttlichen Willen zurückzuführen sich entschliessen können, regt

---

[1]) Ueber die kirchlichen Naturrechtslehrer vgl. C. v. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848; W. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik in Deutschland, München 1874. Ueber die Rechtsphilosophen H. Fr. W. Hinrichs, Gesch. des Natur- u. Völkerrechts etc., Leipzig 1848—1852, 3 Bde.; O. Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 1880, und Deutsches Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, § 11. Die weitere Literatur darüber bei Mohl, Gesch. u. Lit. d. Staatswissensch., I. Bd., 217; III. Bd., 341 und S. 590—631 (das wichtige Kapitel über Bentham), sowie Joh. Kasp. Bluntschlis Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 2 Bde. Stahl, Gesch. der Rechtsphilosophie, Heidelberg 1847; A. Geyer, Gesch. und System der Rechtsphilos., Innsbruck 1863 (Herbartianer); F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1885; G. Jellinek, Gesetz u. Verordnung, 1887, S. 35 ff.; Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 163 ff.; A. Haas, Ueber den Einfluss der epikureischen Staats- u. Rechtsphilos. auf die Philos. des 16. und 17. Jahrh., 1896, S. 51 ff.; Max Landmann, Gesch. des Souveränetätsbegriffs von Bodin bis Rousseau, 1896; Rud. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, S. 499. Von nichtdeutscher Literatur sei genannt R. Blackey, History of political litterature; Bryce, The holy roman Empire, London 1892; P. Janet, Histoire de la philosoph. morale et politique, Paris 1858.

sich bei anderen die mündig gewordene Vernunft und fordert ihre Rechte. „Es gab seit dem Ende des 16. Jahrhunderts schon einen grossen Kreis gelehrter und gebildeter Personen, welche ihr Denken und ihr Leben auf die Autonomie der Vernunft gründeten“ [1]).

Allein nicht bloss bezüglich der Natur des Staates und des Rechts, sondern auch rücksichtlich der Natur des Menschen selbst, rekapitulieren die naturrechtlichen Schulen aller Schattierungen im wesentlichen nur jene gewaltige sozialpsychische Gegensätzlichkeit, welche bereits zwischen den Stoikern und Epikureern obwaltete, ohne dass es dem Altertum gelungen wäre, diese Streitfrage endgültig zum Austrag zu bringen. Die einen sehen im Menschen mit den Stoikern ein von Natur aus geselliges Individuum, dessen altruistische Neigungen nur in richtige Bahnen geleitet zu werden brauchten (Bodin, Hugo Grotius, Shaftesbury, Hutcheson), die anderen leugnen mit Epikur die Ursprünglichkeit des Geselligkeitstriebes, fassen vielmehr das Individuum von seiner ursprünglich antisozialen Seite und lassen den Staat als Kompromiss, als Gesellschaftsvertrag zu stande kommen (Hobbes, Gassendi und Spinoza). „Von Occam und Marsilius bis zu Rousseau, Kant und Fichte hat diese Vertragstheorie das philosophische Staatsrecht beherrscht“ [2]). Der mechanistischen Atomisierung des Individuums, wie sie die utilitarische Vertragstheorie Epikurs fordert und durchführt, steht bis auf den heutigen Tag die dynamische Sozialisierung des Individuums seitens der Stoa schroff und unerbittlich gegenüber. Und so scheint es fast, als ob es zwischen der Soziologie der Stoa, deren Grundformel „homo homini deus“ lauten könnte, und der des Epikureismus, als deren Leitmotiv man die Formel „homo homini lupus“ bezeichnen möchte, kein ausgleichendes Medium geben könne. Und doch vermag die evolutionistische Soziologie eine Versöhnung dadurch herbeizuführen, dass sie Epikur recht gibt für den Anfangspunkt der sozialen Evolution, den Stoikern hingegen für die späteren Entwicklungsstadien derselben. Das Evolutionsprinzip löst damit die Vertragstheorie glücklich ab. Die Sozialisierung der Menschennatur erscheint danach nicht als Kompromiss eines (nie geschlossenen) Staatsvertrages, sondern als ein psychogenetisches Erzeugnis der Evolution menschlicher Gefühle. Der soziologische Fehler beider Theorien, die heute immer noch das Schibboleth rückständiger Rechtsphilosophen bilden, ist darin zu suchen, dass

---

[1]) W. Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrh., Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. VII, 1894, S. 68.

[2]) Vgl. W. Windelband, Gesch. der Philos., Freiburg 1892, S. 341. Auf das Wiederaufleben des Epikureismus in der Neuzeit hat besonders Guyau, La Morale d'Epicure, die Aufmerksamkeit gelenkt. Dass aber daneben der Stoizismus eine ebenso grosse, wenn nicht noch grössere Macht gewonnen hat, zeigen die Untersuchungen Diltheys und W. Hasbachs, Philosophische Grundlagen der von Quesnay und Smith begr. polit. Oekonomie, 1891.

sie gemeinsam von der falschen Voraussetzung ausgehen, die Natur des gegenwärtigen Menschen sei ein unveränderter Abdruck von der des Anthropoïden. Allein Ursprung und gegenwärtiger Status der Menschennatur decken sich eben nicht. Die Entwicklungslehre zeigt uns vielmehr an unzähligen Fällen, dass der Entwicklungsgang eines Individuums sich in langsamer, aber kontinuierlicher Abfolge von seinem Ursprung so weit entfernen kann, dass jenes kaum noch gemeinsame Züge mit seinen Urahnen aufweist. Nichts steht daher der Annahme entgegen, dass das von Epikur mechanisierte soziale Individuum als Anthropoïde am Anfangspunkt, das von der Stoa sozialisierte menschliche Individuum hingegen auf einer verhältnismässig hohen Stufe der sozialen Evolution des Menschengeschlechts steht.

Unter den Anhängern beider Richtungen begegnen wir den wunderlichsten Gedankenkreuzungen. Das Satirspiel der Geschichte gefällt sich hier in gar absonderlichen Kapriolen. Während die reformatorische Rechtsphilosophie in Melanchthon an der scholastischen Auffassung des Staates als einer unantastbaren göttlichen Institution, ja selbst an der göttlichen Mission der Obrigkeit krampfhaft festhält, sehen wir die Jesuiten, als wären sie Jünger Epikurs, den Staat als „menschliches Machwerk“ verschreien, überdies auch die Volkssouveränität proklamieren und den Tyrannenmord predigen[1]). Ludovicus Molina (1535—1600, De justitia et jure, 1592), Bellarmin (1542—1621, De potestate summi pontificis, 1610), Franz Suarez (1548—1617, De legib. ac Deo legislatore, 1613), Juan Mariana (1537—1624, De rege et regis institutione, 1598) bilden die Jesuitenlehre dahin aus, dass der Staat als menschliche Einrichtung erst der Sanktion der Kirche als göttlicher Institution bedarf, um selbst göttlich zu sein. Hielten also die Protestanten jeden Staat für einen unmittelbaren Ausfluss der göttlichen Ordnung, so die Jesuiten nur die von katholischen Fürsten regierten, während ihnen die protestantischen Staaten, denen die Sanktion seitens der alleinseligmachenden Kirche abgeht, menschliches Machwerk blieben. Ja, die sozialphilosophischen Regungen sind bei katholischen Schriftstellern vielleicht häufiger, als in dem sich ausbauenden Protestantismus. Während nämlich protestantische Rechtsphilosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, wie Johannes Oldendorp (Isagoge juris naturalis, gentium et civilis), Nikolaus Hemming (De lege naturae methodus apodictica) und Benedikt Winkler (Principiorum juris libri quinque) das Naturrecht übereinstimmend als göttliches Recht definieren, welches die Vernunft nach dem Sündenfall nur vermittels des Dekalogs auszudeuten vermöge, besitzt

---

[1]) Darüber neuerdings Landmann a. a. O. Vgl. auch Ranke, Hist. Zeitschr. II, 612 ff.; Maier, Melanchthon als Philosoph, Archiv f. Gesch. d. Philos., 1897, X, 475 f. Ueber die Staatslehre der Monarchomachen s. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, S. 49 ff.

der katholische Rechtsphilosoph Ferd. Vasquez Menchaca (Controversiar. etc. libri tres) die Kühnheit, die „recta ratio humano generi innata" (direkt stoischer Terminus) zum Untergrund des jus naturale zu stempeln. An diesem jus naturale kann nicht einmal die Gottheit rütteln. Der Mensch wird von ihm als animal sociale, der Staat rein utilitarisch als Produkt des sozialen Nutzens hingestellt. Fügen wir endlich noch hinzu, das Menchaca das Privateigentum (meum et tuum) bekämpft und an dessen Stelle geradezu Gütergemeinschaft fordert, so dürfte der Beweis erbracht sein, dass sich das erste leise Windeswehen der „sozialen Frage" bei diesem katholischen Rechtsphilosophen weit deutlicher vernehmen lässt als in der gesamten zeitgenössischen Literatur der protestantischen Rechtsphilosophie. Diese katholische Avantgarde, welche sich — gleichviel aus welchen Motiven — nicht übel anschickt, in den von den Protestanten wieder aufgefrischten „Gottesstaat" Augustins Bresche zu legen, erhält bald genug auch von protestantischer Seite Sukkurs.

Die sogenannten Monarchomachen liefern ein interessantes Seitenstück zu der Bekämpfung des „weltlichen Staats", sowie zur Proklamierung der Volkssouveränität seitens der Jesuiten. Es seien hier von den Monarchomachen folgende hervorgehoben: Der Presbyterianer Buchanan (1507—1582, De jure regni apud Scotos, 1579); der Hugenotte Humbert Languet (1518—1581), der unter dem Namen Junius Brutus seine Vindiciae contra tyrannos schrieb (1579); der deutsche Calvinist Johannes Althusius (1557—1638, Politica, 1603). Die Politica des Althus und das sechs Jahre später (1609) erschienene Werk von Suarez (De legibus) schliessen zunächst die naturrechtliche Literatur über die Volkssouveränität ab. Die „einheitliche und unveräusserliche Souveränität des Volkes" hat er zuerst zum Prinzip des Staatsrechts erhoben und die „Majestät" des Volkes proklamiert [1]). Danach ist das Volk selbst Wurzel aller Gewalt und eben darum Souverän („rege superior et potentior" heisst es bei den Monarchomachen). Noch einmal lodert diese Kampfesstimmung mächtig auf — in der Brust des Dichters Milton († 1674). In seiner flammensprühenden Schrift (Defensio pro populo anglicano, 1650), die gegen Salmasius, Defensio regia pro Carolo I., gerichtet ist, findet sich folgende kraftvolle Wendung: „Unsere Freiheit kommt auch nicht von den Königen her und trägt nicht ihr Gepräge, ist nicht ihre Gabe, darum sind wir sie ihnen auch nicht schuldig. Die Freiheit ist ein Geschenk des Himmels, ein Angebinde unserer Geburt. Sie zu den Füssen der Fürsten niederzu-

[1]) Vgl. Dilthey a. a. O., Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. VII, S. 65; über Althusius' Einfluss auf Grotius s. Otto Gierke, Joh. Althusius, Breslau 1880, S. 251 ff. Ueber die Lehre von der Volkssouveränität s. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, S. 60 ff.; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 178 ff.

legen, wäre Entheiligung, Gottesraub." Der politische Radikalismus, der hier so unverhüllt zum Vorschein tritt, geht indes durchaus nicht immer mit einem religiösen Hand in Hand. Ein Althusius, der — ähnlich wie später Fichte — Ephoren fordert, welche die Rechte des Volkes gegenüber den Regenten zu vertreten haben; ein Hugo Grotius, den Stahl[1]) als den eigentlichen Urheber des „Naturrechts" bezeichnet; ein Milton, der die Volksrechte gegenüber der Königsgewalt so warmherzig verteidigt — sie alle waren so gut dogmengläubige Christen innerhalb ihrer Konfession wie die jesuitischen Monarchomachen, welche ja den Tyrannenmord nur im Interesse ihrer Kirche predigten. Ueber diese absonderliche Zweiseelentheorie darf man sich in einem Zeitalter nicht wundern, das an logischen Widersprüchen und psychologischen Unausgeglichenheiten so reich war. Auch die Stürmer Paracelsus und Campanella, die Bahnbrecher der modernen Naturwissenschaft, Kepler, Galilei, Newton, Boyle, hielten am Dogma fest, ja die beiden letztgenannten widmeten sich in ihrem Alter theologisch-mystischen Spekulationen. Die klassischen Prediger der Toleranz, Hugo Grotius und John Locke, hingegen zeigen sich merkwürdig intolerant; Grotius eifert ebenso grimmig gegen die Deisten, wie Locke gegen Katholiken und Atheisten. Daneben fällt es natürlich nicht mehr auf, dass Hobbes, dieser „Radikale im Dienste der Reaktion", die Atheisten ebenso aus seinem Staate ausschliesst wie später der „radikale" Rousseau und der Terrorist Robespierre. Auch der Umstand hat nichts Auffälliges, dass den Monarchomachen rechtsphilosophische Gegner erwuchsen, die für den Absolutismus eine Lanze einlegten. Neben den bereits genannten Hobbes und Salmasius kommt hier Graswinkels De juribus majestatis (1624) in Betracht, besonders aber R. Filmers' Patriarcha[2]), worin sich dieser zu der lustigen Uebertreibung versteigt, dass die Fürstenseelen aus ganz anderem Stoffe von Gott geschaffen seien als die ordinären Bürgerseelen. Auf diesen psychophysischen Aristokratismus haben nun Algernon Sidney (Discourses concerning governement, 1698) und John Locke die richtige Antwort gegeben. Eine einsam ragende Säule ist der italienische Nationalökonom Giovanni Botero (1540—1670). Sein mehrfach übersetztes Hauptwerk Della regione di Stato (1559) und seine populationistische, Malthus vorbauende Theorie „Ueber die Ursache der Grösse der Städte" kann man als den Anfang einer wissenschaftlichen Nationalökonomie bezeichnen.

Hugo Grotius (1583—1645), „der Begründer eines neuen philo-

---

[1]) A. a. O. S. 158.

[2]) Ueber Filmer, Hooker und Prynne s. Jellinek, Gesetz und Verordnung S. 48 f.; Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, S. 31 ff; Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 182 f. Ueber die ganze Bewegung s. P. Janet l. c. II, 301 ff.

sophischen Rechtes für den Einzelstaat"[1]), ist ein ebenso ausgesprochener Parteigänger der römischen Stoa, wie sein Antipode Hobbes ein überzeugter Vertreter der im Altertum besonders von Epikur, Karneades und Lucrez gepflegten Nützlichkeits- und Klugheitslehre ist. Grotius geht von dem ursprünglichen Geselligkeitstrieb des Menschen aus, den bereits Aristoteles[2]) gelehrt und die Stoa psychologisch motiviert hatte — er spricht von einer socialis natura, appetitus socialis —, während Hobbes sich jene „Gewaltrechtslehre" aneignet, wie sie bereits bei den späteren Sophisten auftauchte und bei Schriftstellern vom Range eines Thukydides, Euripides und Aristophanes glänzende Darstellung gefunden hat. Für Grotius ist die ursprünglich gesellige Natur des Menschen Prinzip alles Rechts. Was aus der Soziabilität der Menschennatur folgt, ist Recht der Natur (jus naturae) und als solches unveränderlich und von absolut bindender Gültigkeit[3]). „Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Notwendigkeit oder eine moralische Hässlichkeit innewohne, weshalb Gott, als der Schöpfer der Natur, eine solche Handlung entweder geboten oder verboten habe"[4]). . . . „Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass es selbst von Gott nicht verändert werden kann," und die Sätze des Naturrechts hätten unbedingte Allgemeingültigkeit, selbst „wenn es keinen Gott gäbe". Dieser dogmatische Glaube an das alleinseligmachende Naturrecht hat mehr als ein volles Jahrhundert vorgehalten und sich fast unangefochten behauptet. Denn selbst die eifrigen Gegner des Grotius, von der theologischen Seite die beiden Cocceji, ferner Alberti, Buddeus u. A., von der philosophischen besonders Hobbes, haben zwar einzelne Sätze seines Naturrechts bestritten, nicht aber dieses selbst preisgegeben. Von seiner eigentlichen und bleibenden Schöpfung, dem Völkerrecht, in welcher ihm Albericus Gentilis (1551—1611) vorgearbeitet hat[5]), können wir in diesem Zusammenhange füglich absehen. Nur auf einen Punkt seines Völkerrechts glauben wir kurz hinweisen zu sollen, dass er nämlich die Hauptbestimmungen desselben aus dem Naturrecht ableitet[6]).

Dass Grotius übrigens in seiner Voranstellung des Geselligkeitstriebes, welche ihm wie seinen Anhängern die Bezeichnung „soziale Schule" eingetragen hat, ebenso unmittelbar von der Stoa ausgegangen

[1]) So nennt ihn Rob. v. Mohl a. a. O. Bd. I, S. 229.
[2]) Auf die Abweichung des Grotius von Aristoteles weist Stahl a. a. O. S. 170 hin.
[3]) Vgl. De jure belli ac pacis, 1625, Lib. I, Kap. I, § 10.
[4]) Ibidem Lib. I, Kap. I, § 10.
[5]) De legationihus, libri tres, London 1585; De jure belli, libri tres, Lugd. Bat. 1588; De justitia bellica, 1590.
[6]) Ib. Proleg. S. 30.

ist wie in seiner Betonung des Selbsterhaltungstriebes, steht heute fest. Senecas Schriften und Ciceros De finibus (III, 5 ff.), insbesondere auch dessen De officiis (bekanntlich nur eine freie Uebersetzung einer Schrift des Panaetius), bilden die Quellen, aus denen Grotius seine Naturrechtslehre geschöpft hat. Nach Grotius hat „der Trieb der Selbsterhaltung und die aus ihm entspringende Anwendung von Gewalt nur an dem Recht der anderen seine Grenzen“[1]). Der bekannteste Interpret des Grotiusschen Naturrechts, Sam. v. Pufendorf (1631—1694, De jure naturae et gentium libri octo, 1672, De officio hominis et civis, 1693), hat zwar zur Verbreitung des Naturrechts ausserordentlich viel, zu dessen Vertiefung hingegen merkwürdig wenig beigetragen. Nach echter Eklektikerart vermittelt er zwischen den beiden unversöhnlichen Gegnern Grotius und Hobbes und doziert ein Grotiussches Naturrecht mit einem Stich ins Hobbessche. Von Grotius übernimmt er den Geselligkeitstrieb, gibt diesem aber mit Hobbes einen egoistischen Anstrich, sofern er ihn auf das Interesse zurückführt, um fernerhin mit Hobbes in Furcht und Misstrauen die tiefste Wurzel des menschlichen Gesellschaftslebens zu erblicken[2]).

Die von den Sophisten, Epikur und Karneades stammende naturalistische Politik hat nach Machiavelli ihren typischsten Vertreter erst gefunden in Thomas Hobbes (1588—1679). Neben den bekannten staatsphilosophischen Werken von Hobbes (Elementa philosophica de cive, 1642; Leviathan sive de civitate ecclesiastica et civili, 1651) kommen noch in Betracht The Elements of law, Natural and Politic, endlich Behemoth (Abhandlung über die englische Revolution).

Den utilitarischen Grundzug, wonach die Hauptaufgabe des gesellschaftlichen Zusammenlebens die harmonisierende Ausgleichung zwischen dem Einzelwohl und dem Gesamtwohl sei[3]), hat Hobbes mit Bacon gemeinsam, wenngleich Bacon den sozialen Neigungen einen ungleich weiteren Spielraum gewährt, als später Hobbes[4]). Mag Hobbes im übrigen von seinem Freund und Gönner Bacon, der den sozialphilosophischen Problemen nur aphoristisch und — in der „Nova Atlantis“ — gar nur phantastisch nachgegangen ist, gerade in diesem Punkte weniger gelernt haben, als in den übrigen Teilen seiner Philosophie, so teilt er doch mit Bernardino Telesio[5]) und Bacon jenen ausgesprochenen Zug seiner Zeit, den man in die Worte kleiden könnte: zurück zur

[1]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 72, nach Grotius l. c. 2, § 5 und Cic. De off. I, 4.
[2]) De jure naturae VII, 1.
[3]) De augm. scient. VII, Kap. I. Hier berührt Bacon soziale Probleme nicht, weil das Werk König Jakob I. gewidmet ist, und es sich „gezieme, einem solchen Meister der Regierungskunst gegenüber zu schweigen“.
[4]) Vgl. Eduard Tagart, Lockes writings and philosophy, London 1855, p. 331 bis 338; F. Tönnies, Hobbes Leben und Lehre, 1896.
[5]) Darüber zuletzt A. Haas a. a. O. S. 51 ff.

nacharistotelischen Philosophie! Wie er nämlich in seiner utilitarischen Staatslehre, insbesondere in seiner aus der Beschäftigung mit Thukydides erwachsenen Gewaltrechtstheorie, unmittelbar auf Epikur und Lucrez zurückgegangen ist, so in seiner Affektenlehre auf die Stoa[1]). Aber auch die alte Lehre vom „Naturzustand", die in den sophistischen Konventikeln eine so bedeutsame Rolle gespielt hat, taucht bei Hobbes wieder auf. Endlich hat Hobbes mit seinem grossen Gegner Grotius das gemeinsam, dass er streng auf dem Boden des Naturrechts steht[2]). Seine originelle Leistung besteht in der interessanten Kombination dieser verschiedenartigen philosophiegeschichtlichen Elemente. Er hat es durch unvergleichlichen Scharfsinn fertig gebracht, aus materialistisch-mechanistischen Voraussetzungen die Berechtigung der absoluten Monarchie darzutun.

Ausgehend von der machiavellistischen Lehre, nach welcher unser Rechtsbereich nicht weiter geht als unser Machtbereich, proklamiert er die Gleichheit aller im Naturzustande, in welchem der Mensch unbedingt frei, eben darum aber in seinem Machtbedürfnis — „Wille zur Macht" nennt es heute Nietzsche — unbeschränkt ist. Die Macht des einen hat ihre Grenze nur an der des anderen. Daraus folgt ein Krieg aller gegen alle (das bellum omnium contra omnes ist die natürliche Konsequenz des homo homini lupus)[3]).

Nicht der Geselligkeitstrieb, wie bei Aristoteles und Grotius, sondern der Selbsterhaltungstrieb, die Furcht vor Schädigung und die Sorge um den eigenen Nutzen haben den raubtierartigen Anthropoiden zum haustierartigen Menschen gezähmt[4]). Um dem sonst unvermeidlichen bellum omnium contra omnes zu entgehen, habe man auf sein natürliches Recht, das so weit ging wie die Macht, in der Voraussetzung verzichtet, dass alle anderen auf dieses Urrecht zu Gunsten eines mit Zwangsgewalt ausgestatteten Staates mitverzichteten.

Nur im Staat gibt es Recht oder Unrecht, da man ein Unrecht nur gegen denjenigen begehen kann, mit dem man einen Vertrag geschlossen[5]). Um der Staatsmacht den erforderlichen Nachdruck zu verleihen, muss diese zu einer einzigen Person zusammenfliessen, die von einem einheit-

---

[1]) Vgl. Dilthey a. a. O. S. 87 f.

[2]) Vgl. seine 20 bezw. 19 laws of nature in De cive (Kap. 3) und Leviathan (Kap. 16); George Croom Robertson, Hobbes, 1886, p. 138 ff.; Tönnies a. a. O. S. 200.

[3]) Vgl. G. Lyon, Le Léviathan et la paix perpétuelle, Revue de Métaph. et de Morale, 1902, p. 106 ff.

[4]) De cive I, 2; II, 4; A. Haas a. a. O. S. 72 ff.

[5]) Ibid. I, 4; vgl. auch W. A. Messer, Das Verh. v. Sittengesetz u. Staatsgesetz bei Thomas Hobbes, Diss., Giessen 1893, S. 19; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 186, führt aus, Hobbes habe nicht den historischen Werdegang des Staates, sondern nur eine Rationalisierung des Vorganges der Staatengründung im Auge.

lichen Willen beherrscht wird[1]). Und so saugt die Souveränität des absoluten Monarchen, die sich am prägnantesten wohl im „l'État c'est moi" des „Roi soleil" ausprägt, die von den Monarchomachen behauptete Volkssouveränität ganz und ohne Rest in sich auf. Der Staat, der grosse Vampyr, das alles verzehrende Ungetüm Leviathan, verschlingt die Freiheit aller Individuen zu Gunsten der Freiheit eines einzigen[2]), jenes Idealfürsten nämlich, der den Willen und die Macht besässe, den Staat streng nach den im „Leviathan" entwickelten Regierungsgrundsätzen zu lenken[3]).

Auf dem Kontinent hat nun besonders Spinoza der Hobbesschen Grundformel die Wege geebnet. Während nämlich Descartes dort, wo er Staats- und rechtsphilosophische Probleme streift, nämlich in der Abhandlung: les passions de l'âme, an den Grundfragen der Sozialphilosophie achtlos vorbeigeht und überdies — nach einem boshaften Wort von Leibniz — in dieser Abhandlung nur Seneca und die jüngere Stoa ausschreibt, hat Spinoza den von Hobbes so scharf zugespitzten Gedanken in den Mittelpunkt seines sozialphilosophischen Denkens gerückt. Das „suum esse conservare" bildet das sozialphilosophische Rückgrat seiner „Ethik". Selbst die Substanz (Deus sive natura) ist nach ihm erfüllt von einem infinitus amor, quo Deus se ipsum amat. Kein Wunder, dass der Mensch, als Modus der Substanz, diese Selbstliebe im kleinen darstellt, welche der Substanz im grossen eignet. Wie Gott ein Recht auf alles hat, weil er die Macht zu allem besitzt, so reicht auch beim menschlichen Individuum sein Rechtsgebiet so weit wie sein Machtgebiet[4]). Dem Streben des Menschen, als eines Modus am Attribut der Ausdehnung, nach unbegrenzter Erweiterung seiner Macht, läuft in der geistigen Natur des Menschen, als eines Modus am Attribut des Denkens, das Streben nach unbegrenzter Erweiterung des Wissens parallel. Bei der unvermeidlichen Kollision aller dieser Machteinheiten stellt der Staatsvertrag den einzigen Ausweg dar, dem Krieg aller gegen alle zu entrinnen[5]). Wie nämlich nach der Affektenlehre Spinozas ein Affekt immer wieder nur durch einen anderen Affekt beherrscht werden

---

[1]) Ibid. V, 8, 11; Leviathan 17.
[2]) Ebenda XII, 1.
[3]) Vgl. Lev. 31, 46 f.
[4]) Tractatus theol.-pol. Kap. XVI; Geo Kriegsmann, Die Rechts- und Staatstheorie des B. v. Spinoza, Pr. Wandsbeck 1878; Jos. Hoff, Die Staatsl. Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der einzelnen Regierungsf. u. der Frage nach dem besten Staat, Berlin 1895. Dass Spinoza vom Jahre 1672 ab, vermutlich infolge der politischen Katastrophe, welcher sein Freund de Witt zum Opfer fiel, eine Wendung zum Konservatismus genommen hat, lässt sich mit besseren Gründen belegen, als dies von A. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, 1898, S. 37 f., geschieht; vgl. die Kontroverse zwischen Menzel und Meijer im Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. XIV—XVI. 1901—1903. Zuletzt verteidigt Meijer Spinozas Demokratismus, Bd. XVI, S. 4, S. 455 ff., Juliheft 1903.
[5]) Tract. theol.-pol. 16; Tract. pol. II, 4, IV, 6.

kann[1]), so kann nach der sozialphilosophischen Auffassung Spinozas der berechtigte, weil natürliche Egoismus des einen immer wieder nur durch den des anderen paralysiert werden. Aus dem Mistbeet dieses sich so krass ausnehmenden Egoismus ist im „amor dei intellectualis" Spinozas die Wunderblume eines hochgestimmten, unendliche Weiten umfassenden Altruismus erwachsen und emporgeblüht. Was will es besagen, wenn Werkeltagsnaturen von Dutzendaltruisten uns vordemonstrieren, dass wir mit unserem Nebenmenschen fühlen müssen! Spinoza demonstriert uns „more geometrico", dass wir im Interesse unserer eigenen, wohlverstandenen Selbstliebe Gott, das All, d. h. also auch alle Kreaturen, mit einer unendlichen Liebe umfassen müssen, da sie ja alle mit uns wesensverwandt sind, und wir uns also selbst lieben, indem wir sie lieben, und umgekehrt sie lieben, indem wir uns selbst lieben. Während nun nach Hobbes die Furcht nicht bloss an der Schwelle, sondern auch an der Turmspitze seines Staatsgebäudes postiert ist, steht die Furcht bei Spinoza zwar sozialpsychologisch am Ausgangspunkt der Staatenbildung, aber an ihrem Endpunkt geht sie in eine allumfassende Liebe zu Gott über. Zweck des Staates ist nach Hobbes die Ruhe aller und die Freiheit eines, nach Spinoza hingegen die Freiheit aller und die Ruhe eines. Das Allheilmittel gegen den natürlichen Egoismus des Individuums ist bei Hobbes die seelische Bindung, bei Spinoza die Befreiung des Individuums: dort härtester Gewissenszwang, hier ungefesselte Gedankenfreiheit[2]).

Der von Hobbes und Spinoza gemeinsam vertretene, wenn auch grundverschieden ausgedeutete Standpunkt des sozialen Egoismus wird von zwei Fronten bekämpft: In England vorerst von den Neoplatonikern, der Schule von Cambridge (Ralph Cudworth, Henry More, Sam. Parker, den beiden Gale u. a.), in Deutschland von Leibniz und seinem Anhang (Thomasius, Christ. v. Wolff u. a.). Die englischen Platoniker bedienen sich vorwiegend theologischer Waffen. Man glaubt sich förmlich in den uralten Streit von φύσις und θέσις versetzt, wenn man sich die mit dogmatischen Elementen durchsetzte sozialphilosophische Polemik der englischen Platoniker gegen Hobbes vergegenwärtigt. Da haben die Argumentationen der englischen Moralphilosophen (Cumberland, der jüngere Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Ferguson) denn doch einen ganz anderen Gehalt.

Cumberland hält mit Hugo Grotius das Wohlwollen, die altruistischen Neigungen, für ein ebenso ursprüngliches und konstitutives

---

[1]) Ethica, p. IV, prop. 7 u. 14. Jodl hat in seiner Gesch. der Ethik der neueren Phil. I, 387 den Nachweis geführt, dass diese Lehre Spinozas sich schon bei Baco, De augm. l. VII, c. 8 findet und später bei Hume wiederkehrt.

[2]) Tractat. theol.-pol. 20 (De libertate philosophandi heisst eigentlich der theol.-polit. Traktat). Ein zusammenfassendes Werk über die Staatslehre Spinozas verdanken wir Robert A. Duff, Spinozas Political and Ethical Philosophy, Glasgow 1903, p. 265 ff., wo die uns beschäftigenden Fragen erörtert werden.

Element der menschlichen Natur wie den Egoismus[1]). Nach Hutcheson[2]) ist die Selbstliebe nur insoweit berechtigt, als wir uns als einen Teil der Gesamtheit fühlen. Diese Vertreter einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes (common sense) haben vielleicht einen grösseren Einfluss auf das Tempo der Geistesentwicklung ausgeübt als die grossen, originellen Denker. Die deutsche Aufklärungsphilosophie (Mendelssohn, Reimarus, Nicolai, Eberhard, Garve, Abbt, Engel, Tetens u. a.)[3]), steht im Banne der englischen Moralphilosophie, und die deutschen Klassiker selbst, vorab Lessing, zeigen nicht geringe Spuren einer Beeinflussung seitens der englischen Moralphilosophen. Die von diesen aufgestellte Lehre von der „Sympathie" als einem konstitutiven Grundzug der menschlichen Natur begegnet uns auf fast allen Linien der Aufklärungsphilosophie. Sie zählt unter den französischen Enzyklopädisten nicht weniger Anhänger als unter den englischen Freidenkern. Selbst Adam Smith, dessen nationalökonomisches System das Prinzip des Egoismus durchgängig zur Voraussetzung hat, vertritt in seiner Ethik die Lehre von der Sympathie auf das Nachdrücklichste.

Leibniz hat den sozialphilosophischen Problemen ein geringeres Interesse entgegengebracht, als man von dem Verfasser der „Theodicee" hätte erwarten dürfen. Man sollte meinen, dass die uralte Frage, warum es den Bösen in der Welt vielfach gut, den Guten aber vielfach schlecht ergeht — die Grundfrage der Theodicee —, einen zwingenden Anlass zur sozialphilosophischen Untersuchung in sich berge. Denn im Grunde ist ja das psychologische Leitmotiv unserer heutigen „sozialen Frage": warum der im Schweisse seines Angesichtes Arbeitende einen vergleichsweise so geringen, der kapitalistische Müssiggänger hingegen einen so grossen Anteil an den von der Gesamtheit produzierten Genussgütern hat, nur ein neuer ökonomischer Grundtext zu der uralten Melodie der Theodicee. Nur ist jetzt an die Stelle der göttlichen Gerechtigkeit die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit getreten. Wer aber einen Blick für völkerpsychologische Weiten und ein geschärftes Ohr für die tiefen Seufzertöne der leidenden Menschheit besitzt, der wird hinter der Maske der metaphysischen Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit die soziale nach der menschlichen Gerechtigkeit erkennen und feinspürig herausfühlen. Die Theodicee ist nur der unbeholfene metaphysische Ausdruck, gleichsam der erste Hahnenschrei des sozialen Weltschmerzes.

---

[1]) Vgl. J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century (London 1872), und Georg von Giżycki, Die Philosophie Shaftesburys, 1876; E. Abbee, The ethical syst. of Cumberland, The Philos. Rev. IV, 1895, S. 264 ff.

[2]) Vgl. R. Ramtendahl, Die Ethik Hutchesons, 1892.

[3]) Darüber besonders A. Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh.

Für einen solchen sozialen Weltschmerz besitzt aber der Optimist Leibniz kein Organ. In der Welt der „prästabilierten Harmonie“ ist das Massenelend von der Gottheit vorgesehen, der Selbstentfaltung der Monade inhärierend und daher notwendig aus ihr folgend, so dass es ein törichtes Unterfangen wäre, die naturgemässe soziale Entwicklung durch Reformen hemmen und damit dem von der prästabilierten Harmonie bestimmten Ablauf der Monaden entgegenarbeiten zu wollen. Und so bleibt denn im Rahmen der Monadenlehre, deren Entstehungsgeschichte wir an anderer Stelle aufgezeigt haben[1]), für eine Sozialphilosophie so wenig Raum übrig, dass die „soziale Frage“ für einen Leibniz kaum Problem sein konnte. Und so ist denn Leibniz über Hugo Grotius, dem er (Schriften ed. Gerh. VII, 498) grosses Lob spendet, nicht wesentlich hinausgekommen. Der transzendentale Optimismus kann soziologisch ebenso lähmend und zum Quietiv verleitend wirken wie etwa der geschichtsphilosophische Determinismus eines Marx. Ist der Verlauf der Entwicklung doch determiniert — bei Leibniz durch die von Gott geschaffene „prästabilierte Harmonie“, bei Marx durch den von der mechanischen Kausalität des Naturverlaufs vorgeschriebenen „objektiven Gang der Dinge“ —, dann fehlt es dem Entfaltungsreiz des sozialen Individuums an hinlänglichem Ansporn zu opferfreudiger Mitarbeit an den sozialen Aufgaben seiner Zeit. Nicht der transzendentale Optimismus also, sondern erst der soziale Optimismus, dessen Wesen wir in unserer Schlussvorlesung charakterisieren werden, vermag die Spannkraft des sozialen Individuums zu potenzieren und zur höchsten Kraftentfaltung zu reizen. Es gibt nach Leibniz Knechte „von Natur“, welche arbeiten müssen, wie es ihnen andere vorschreiben. Der Ueberschuss ihrer Arbeit gehöre dem Herrn (Vom Naturrecht, bei Guhrauer I, 415). In seinen rechtsphilosophischen Abhandlungen[2]) findet sich freilich da und dort ein flüchtig hingeworfener sozialphilosophischer Gedankensplitter; aber zu einer eigenen Theorie, die auf der sonstigen Höhe seines Universalgeistes stände, hat er es nicht gebracht.

War schon vom Meister sozialphilosophisch nicht viel zu erwarten, so wird von Leibnizens Anhängern und Nachbetern vollends kaum etwas zu erhoffen sein. Den auch von Leibniz in der Rechtsphilosophie hervorgekehrten eudämonistischen Zug finden wir bei Thomasius (1655—1728)[3])

[1]) Vgl. m.: Leibniz u. Spinoza, Berlin 1890, S. 111—219.

[2]) Vgl. über dieselben R. Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibniz, 1852, besonders S. 65; G. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilos., 1892, S. 78 ff.; E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902, S. 449 ff. Hergehörige Schriften von Leibniz sind folgende: Briefe an Kestner. Observationes de principio juris. Monita ad Sam. Pufendorfii principia. Brief über das Pufendorfsche Naturrecht. Vorreden zum Cod. jur. gent. diplomaticus u. s. w. Ueber den sozialen Eudämonismus bei Leibniz vgl. Ihering, Zweck im Recht II, 158.

[3]) Institutiones jurisprudentiae divinae, 1688; Fundamenta juris naturae et gentium, 1705.

noch schärfer ausgeprägt. Ihm ist die Glückseligkeit das Prinzip aller Moral. Etwas sublimiert tritt dieser Eudämonismus bei Christian v. Wolff (1679—1756)[1], dem populären Ausgestalter der Leibnizschen Philosophie, hervor. Ihm ist alles Recht — Erlaubnisgesetz, sein Fundament ist die moralische Verpflichtung der eigenen Vervollkommnung, welche nach Wolff die einzige Quelle der Glückseligkeit ist. Neben der eigenen ist auch die fremde Vollkommenheit sittliche Pflicht[2]). Es gibt angeborene und unveräusserliche Menschenrechte[3]). Wolff hat ganz im Sinne der herrschenden Aufklärungsphilosophie das Naturrecht von der Theologie kräftig abgerückt. Der ausserordentlichen Verbreitung seiner Schriften, die, nach einem Spottwort Edelmanns, so weit ging, dass man glauben sollte, „es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen", hat es die Naturrechtsschule zu danken, dass sie bis auf den heutigen Tag in einigen rückständigen Zopfgelehrten ein, wenn auch nur kümmerliches Dasein fristet.

Die psychologischen Grundfragen über die letzten Motive alles menschlichen Handelns, aus denen ja letzten Endes alle sozialen Funktionen hervorfliessen, sind im übrigen heute noch so wenig abgeklärt wie vor einem Jahrhundert. Ob die treibende Kraft aller menschlichen Handlungen nur die Selbstliebe sei und stets bleibe, wie seit Hobbes die utilitarische Ethik durchwegs annimmt, oder die Vernunft es werde, wie mit der gesamten Aufklärung und Kant die spekulative Philosophie der Deutschen fordert, oder endlich neben dem natürlichen Egoismus noch das Gefühl (die Sympathie), wie die englischen Moralisten des vorigen Jahrhunderts und an deren Spitze das edle Freundespaar Hume und Smith im Anschluss an die „soziale Schule" der Grotius betonen, das sind Kernfragen aller, also auch der heutigen Sozialphilosophie.

Auf der von uns geschilderten Linie des westeuropäischen sozialphilosophischen Denkens des 18. Jahrhunderts behauptet vorerst noch — bis zum Auftreten Kants — das von Hobbes ausgebaute „selfish system" seinen Besitzstand. Dazu hat freilich die gemilderte Form, in welcher Locke und Montesquieu diese Theorie vertraten, nicht wenig beigetragen. Mag nun auch John Locke (1632—1704) eine eigentliche Sozialphilosophie umso weniger gefordert haben, als er soziologische und ethische Probleme nicht in abschliessendem Zusammenhang behandelt, sondern nur da und dort aphoristisch gestreift hat[4]), so bilden doch einzelne seiner sozialphilosophischen Aperçus ein bedeutsames Gedanken-

[1]) Jus naturae methodo scientifica pertractatum, 1740—1749.

[2]) Jus. nat. I, § 170. [3]) Ib. I, § 23.

[4]) Die Two treatises on gouvernment, 1689, stellen einen Abriss der Staatsphilosophie, nicht der Sozialphilosophie dar; vgl. Jellinek, Gesetz u. Verordnung. S. 50. Ueber Lockes Sozialphilosophie handelt eingehend P. Janet l. c. II, 278 ff.

ferment im Gärungsprozess dieser werdenden Wissenschaft. Schon dass er „den psychologischen Mechanismus des Trieb- und Willenlebens" (Windelband) seiner Ethik und Staatsphilosophie zu Grunde gelegt hat, war ein bedeutsamer Blick Lockes, den die heutige Sozialphilosophie leider immer noch nicht ausreichend gewürdigt und sich zu Nutze gemacht hat. Es verschlägt dabei wenig, dass Locke im rationalistischen Geiste seines Zeitalters von einem „natürlichen Gesetze" (law of nature) ausgeht und „dem natürlichen Lichte" (lumen naturale), sowie „der Stimme der Offenbarung" bedenklichere Konzessionen macht[1]), als es einem Philosophen, der auf die Frage nach der Materialität der Seele mit einem bedeutungsvollen „Vielleicht" antwortet, ansteht. Neben diesen supranaturalistischen Motivationen, die sich als Schlacke des Zeitalters sehr leicht ausschalten lassen, bleibt doch seine soziologische Willensmeinung bestehen, dass „als einziges Kriterium für den Wertunterschied menschlicher Handlungen ihre Tendenz zur Beförderung der Glückseligkeit übrig bleibt. Die Erfahrung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines bestimmten Tuns ist also die einzige natürliche Quelle einer sittlichen Beurteilung desselben"[2]). Und so stellt sich denn die Rechts- und Staatsphilosophie Lockes als eine Anpassung des herrschenden Naturrechts an den von ihm ausgebauten Empirismus dar[3]). Von der empirischen Einzelexistenz des Menschen — dessen „Leben, Freiheit, Gesundheit, Besitztum" — muss ausgegangen werden. Beim Einzelmenschen selbst ist es das Bedürfnis (the use of man), das man als den Springquell der Motivationen seiner Handlung anzusehen hat. Dabei macht Locke im Vorbeigehen eine Entdeckung, die freilich in der Luft lag, da sie auch William Petty um die nämliche Zeit etwa kündete, dass nämlich neben der Okkupation die menschliche Arbeit Ursprung und Berechtigung alles Eigentums sei[4]). Fügen wir noch hinzu, dass Locke der Schöpfer des „konstitutionellen Staatsrechts" ist, dass dessen „Grundzüge einer Repräsentativverfassung" bereits jene Teilung der Gewalten fordern, welche seit Montesquieu zum bleibenden Bestandstück aller Staatsrechtstheorien geworden ist, so wird man es begreiflich finden, dass wir in Locke jene zentrale Persönlichkeit sehen, die mit ihren Geistesstrahlen fast alle Gebiete menschlichen Lebens und Denkens durchsonnt und befruchtet hat. In der Voranstellung der menschlichen Arbeit als wertbildender Substanz weist er auf Smith und Marx hin. In der Schöpfung des Konstitutionalismus, wobei er gegen Hobbes nicht dem König, sondern dem Gesetz (standing rule) die führende Stellung zuweist und dieses Gesetz selbst (supreme power) vom Volkswillen ableitet, bereitet er Montesquieu und Rousseau die Wege. Seine psychologische

[1]) Vgl. das Kapitel: Ueber Locke bei Jodl a. a. O. I, 148.
[2]) Ebenda S. 150. [3]) Vgl. Stahl a. a. O. I, S. 316.
[4]) Two treatises § 27; vgl. dazu Jul. Wolf, System der Sozialpolitik I, 81.

Analyse dient Voltaire und der französischen Enzyklopädistik zum Vorbild, wie seine grundlegenden erkenntnistheoretischen Erörterungen Leibnizens „Nouveaux Essays sur l'entendement humain“ geradezu hervorgerufen, sowie Kants „Kritik der reinen Vernunft“ nicht unwesentlich beeinflusst haben. Das Satyrspiel der Geschichte hat sich zudem den pikanten Spass gestattet, den Stammvater des Liberalismus gleichzeitig zum Mitschöpfer des Sozialismus auszuersehen. Wie nämlich Locke in seinem Konstitutionalismus dem Liberalismus, so hat er in seiner Entdeckung der Arbeit als eminent wertbildender Substanz mittelbar dem Sozialismus die Wege geebnet.

Charles de Montesquieu (1689—1755) hat in seinen „Lettres persanes“ (Paris 1728) sowie in seinem „Esprit des lois“ nur die Früchte gepflückt, welche von dem reich beladenen Baume der Erkenntnis, den Locke gepflanzt hatte, reif und schwer herabhingen. Wie Locke betont auch er, dass nach dem Naturrecht alle Menschen frei und gleich seien[1]). Gleich ihm fordert er eine Teilung der Gewalten innerhalb des Staates, wenngleich er in der Form dieser Teilung von Locke abweicht. Seine Hervorkehrung des Einflusses, den Klima und Bodenbeschaffenheit auf die Soziabilität der Menschennatur ausüben, geht ebenfalls auf Locke, weiterhin auf Bodin zurück[2]). Montesquieu erwartet eine Regeneration des Menschengeschlechts von der nach englischem Muster einzurichtenden Gesetzgebung, und nur von dieser. Tiefer hat Montesquieu nicht gegraben. Von Montesquieu zweigen sich ab: der Reformator des Strafrechts, Beccaria, und der Kritiker des englischen Konstitutionalismus, Filangeri, während ihr Verteidiger Blackstone sich eng an Montesquieu anschliesst. In soziologischer Richtung ist ihm Fergusons History of civil society (1767) unendlich überlegen. Ferguson erst geht soziologisch in die Tiefe, indem er die sozialpsychische Seite der Menschennatur zum Gegenstande der Untersuchung macht, Selbstliebe, Wohlwollen und Selbstschätzung gegen einander abwägt, und den ersten Entwurf einer „Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ hinterlässt[3]). Der Schwerpunkt der Persönlichkeit Montesquieus hingegen ruht weniger in seinen sozialphilosophischen Leistungen als vielmehr in der unabsehbar tiefen politischen Wirkung seines konstitutionellen Staatsrechts. Hat er es doch selbst unterlassen, seine Weltanschauung abzurunden und systematisch auszugestalten[4]). Die Ansätze zu einem System, wie sie sich bei Montesquieu finden, sind daher, wie Flint zuletzt ausgeführt hat, recht eigentlich nur der Philosophie der Geschichte zu gute

---

[1]) Esprit de lois XIX, ch. 27, XXVI, ch. 15; P. Janet l. c. II, 388 ff.
[2]) Vgl. Robert Flint, History of the philosophy of history I, 262—279.
[3]) Vgl. auch cust. of moral philos., deutsch von Garve, 1772; P. Janet l. c. II, 440 ff.
[4]) R. v. Mohl a. a. O. I, 237, allwo auch die ältere Literatur über Montesquieu.

gekommen. In dieser aber muss er die Palme einem Grösseren und Tieferen, dem Italiener Giovanni Battista Vico (1668—1744), reichen. Die Principj di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni (1725), über welches Grundwerk wir jetzt durch die Untersuchungen Flints[1]) und J. Michelets[2]) ausreichend unterrichtet sind, bilden eine wahre Fundgrube geschichtsphilosophischer Weisheit. Doch gehen wir, so verlockend dies auch wäre, auf die geschichtsphilosophischen Theoreme an dieser Stelle umso weniger ein, als diese Materie nur sehr lose mit unserer Aufgabe zusammenhängt. Ueberdies geben die drei stattlichen Bände von Robert Flint (wobei sein Vico mitgerechnet ist) über die Theoretiker der Geschichtsphilosophie eine so erschöpfende Auskunft, dass wir diejenigen, die dem sozialphilosophischen Gehalt der geschichtsphilosophischen Theorien nachgehen wollen, füglich auf dieses Werk verweisen dürfen.

Wo Montesquieu nur vorsichtige Dosen liberalen Pulvers anwendet, um das soziale Denken der Zeit hervorzutreiben und das politische Gewissen gewaltsam aufzurütteln, da platzt der Feuergeist und geniale Wirrkopf Rousseau keck und rücksichtslos mit sozialistischen Dynamitbomben hinein. In Rousseaus Lehre vom Gesellschaftsvertrag, wie sie namentlich im „Contrat social“ (1762) niedergelegt ist, geben sich, philosophiegeschichtlich gesehen, alle Repräsentanten eines demokratisierenden Naturrechts ein interessantes Stelldichein. Das Originelle der sozialphilosophischen Leistung Rousseaus steckt weniger in ihrem nüchternen materialen Inhalt als in ihrer geradezu berauschenden Form. Seine Fiktion vom Naturzustand, seine Predigt vom natürlichen, unveräusserlichen Menschenrecht, seine Ableitung des Staatsvertrages aus utilitarischen, das Gesamtwohl im Auge behaltenden Motiven, seine kräftige Herausarbeitung der unveräusserlichen und unteilbaren Volkssouveränität, seine fanatische Proklamierung der Gleichheit (condition égale), die den Zwang in sich schliesst, frei zu sein: das alles sind Ingredienzien aus der naturrechtlichen Hausapotheke, wie sie seit Grotius marktgängig und landläufig waren. Nicht das Was also, sondern nur das unvergleichliche Wie seiner sozialphilosophischen Erörterungen sichert ihm eine führende Stellung in der Sozialphilosophie[3]). Wie von Locke die liberale, so zweigt sich von Rousseau unmittelbar die soziale Richtung der politischen Parteikonstellation ab. Die salus publica ist freilich Locke sowohl als auch Rousseau, wie überhaupt dem über-

---

[1]) Vico, Edinb.-London (philos. classics) 1885; K. Werner, Vico, 1877, S. 26.

[2]) Oeuvres choisies de Vico, Paris 1895; Rossi, Vico, Rivista di filos., 1900, I; F. Cosentini, La sociologie et Vico, Revue intern. de Sociologie, 1898, p. 430 ff.

[3]) Vgl. H. Höffding, Rousseau, 2. Aufl., 1901; E. Haymann, Rousseaus Sozialphilosophie, Lpz. 1898; M. Liepmann, Die Rechtsphilosophie Rousseaus, Berl. 1898; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 188 f.

wiegenden Teile der Rechtsphilosophen aller Zeiten, oberster Zweck des Staates. Beide sehen in der Freiheit das Kernwesen des Menschen. Nur glaubt Locke diese Freiheit und das öffentliche Wohl dann gewahrt, wenn innerhalb der von ihm geforderten Repräsentativverfassung dem Einzelindividuum das Ausleben seiner Persönlichkeit gewährleistet wird, Rousseau hingegen erst dann, wenn das Individuum alle seine Rechte ohne jeden Vorbehalt (sans réserve) und ohne Rest an die Gesamtheit überträgt. Der so geschaffene Gesamtwille eines Volkes ist ihm unbeschränkter, unvertretbarer und unteilbarer Souverän[1]). Seine Unterscheidung der volonté générale von der der volonté de tous wird geradezu klassisch. Dem Moloch der Gleichheit aber hat Rousseau die individuelle Freiheit zum Opfer gebracht. Denn sobald zu den von Rousseau mit Emphase verkündeten Menschenrechten auch die Freiheit gezählt, diese aber dahin erläutert wird, der Mensch unterliege dem Zwang, frei zu sein, zumal ja im allgemeinen Willen der Wille des einzelnen mit eingeschlossen sei, so hat die Geschichte der französischen Revolution mit unvergänglichen Lettern aufgezeichnet, was es mit solcher Freiheit auf sich hat. Und wenn alsdann als psychologisch begreiflicher Rückschlag gegen den negativen Beweis, den die französische Revolution bezüglich der Durchführbarkeit einer absoluten Gleichheit aller entscheidend geführt hat, sich in Frankreich selbst Ideologen auftaten (Cabanis, Destutt de Tracy, Droz, Ampère, Maine de Biran), welche den karikierenden Nachäffern von Rousseau (Sieyès, Volney, Maréchal, Saint-Lambert) kräftig entgegentraten[2]) und dabei häufig genug zu eben solchen Uebertreibungen sich hinreissen liessen wie die Gleichheitsfanatiker, so darf uns dies nicht weiter Wunder nehmen. Wie jede Aktion eine Reaktion herausfordert, so wird auch in der Welt des Geistes der Teufel durch Beelzebub zu vertreiben gesucht.

Die schöpferische Kraft Rousseaus liegt auf einem ganz anderen Felde. Obgleich sein „Contrat social“ in der Philosophie Kants und der klassischen Philosophie der Deutschen keine geringe Rolle spielt, und sein Aufrollen des Eigentumsproblems für die Geschichte der „sozialen Frage“ von geradezu richtunggebender Bedeutung geworden ist, so liegt doch seine eigentliche Stärke auf geschichtsphilosophischem Gebiet[3]). Hier durfte der dilettierende Brausekopf solche Meister, wie Herder und Kant waren, seine Schüler nennen. Seine radikale Verneinung des Wertes der geschichtlich gewordenen Zivilisation, wie das tollkühne Unterfangen seiner beiden Preisaufsätze, der Menschheit mit wahrer Flammenzunge zu predigen, sie solle die Geschichte durch die

---

[1]) Contrat Social IV, 2 u. 4; III, 3. u. 4.

[2]) Vgl. Fr. Picavet, Les Ideologues, Paris 1891.

[3]) Flint l. c. B. I, p. 307 ff.; R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890.

Rückkehr zum Naturzustande noch einmal von vorne anfangen[1]), das waren Gedanken so umwälzender Natur, dass sie die abstrakte Wissenschaft nicht minder als das konkrete gesellschaftliche Leben förmlich umgestaltet haben. In der Wissenschaft erhält die Geschichtsphilosophie von ihm neue Impulse, im öffentlichen Leben die werdende sozialistische Partei ihre Bewaffnung. Wenn auch die ökonomischen und politischen Verhältnisse im Frankreich des vorigen Jahrhunderts an sich schon genugsam Stoff zum Ausbruch einer Revolution in sich bargen, so war doch Rousseau derjenige unter den Enzyklopädisten, welcher im 3. Buch seines „Emile" den Ausbruch der Revolution mit dürren, nackten Worten angekündigt und selbst den Zunder in die bereitgehaltene Pulvertonne geschleudert hat.

Die explosive Natur Rousseaus konnte einem so abgeklärten, in sich geschlossenen Gedankenrevolutionär, wie Hume, der mit Rousseau bekanntlich eine kurzlebige Freundschaft unterhielt, auf die Dauer unmöglich behagen. Rousseau, das Modell gedanklicher Sprunghaftigkeit, und Hume, der Typus vornehmer gedanklicher Gelassenheit, konnten sich angesichts dieses Gegensatzes wohl anfreunden, aber niemals befreunden. Das seltsame Widerspiel dieser beiden grossen Naturen hat die pikante Antithese gezeitigt, dass Hume, der kaltherzige „Skeptiker", die Soziabilität der Menschennatur auf das Gefühl (Sympathie) gründet, während Rousseau, der schwärmerische Gefühlsphilosoph, Menschenbeglücker, diese Soziabilität auf den Egoismus aufbaut[2]). Der „Skeptiker" Hume steht in seiner Ethik und Sozialphilosophie den Vertretern der Philosophie des „moral sense" viel näher, als man diesem unerbittlichen Kritiker hätte zutrauen sollen. „Mit dieser Anwendung des Begriffes der Sympathie auf die Erklärung der sittlichen Erscheinungen und namentlich den in sittlichen Urteilen zu Tage tretenden universalistischen Charakter steht nun Hume in der Mitte einer für die Ausbildung der neueren ethischen Theorien höchst bedeutsamen Entwicklung, die mit Hutcheson anhebt und in Smith ihren Höhepunkt erreicht"[3]).

Unter „Sympathie" versteht Hume nicht mit Cumberland das Wohlwollen, sondern mit Hutcheson das begleitende Gefühl der Billigung oder Nichtbilligung (Lust- und Unlustgefühle)[4]), mit denen wir unsere eigenen, wie die Handlungen anderer Menschen zu verfolgen pflegen. Hatten

---

[1]) Höffding, Gesch. d. n. Philos., I, 449 weist darauf hin, dass man bei den Paradoxien dieser beiden Preisaufsätze nicht stehen bleiben dürfe, sondern auch Rousseaus Briefe und spätere Schriften ergänzend herbeiziehen müsse. Dazu Höffding, Rousseau (Frommanns Klassiker IV), 1897, S. 134 ff.

[2]) Wie sehr dies bei Rousseau der Fall ist, hat Windelband, Gesch. der Philos., S. 413, hervorgehoben, indem er Mandevilles berüchtigte „Bienenfabel", diesen krassesten Ausdruck des „selfish system", dessen Formel bekanntlich private vices public benefits lautet, in Rousseau ausklingen lässt. Fester hat freilich auch auf die Reversseite der Medaille hingewiesen.

[3]) Fr. Jodl. a. a. O. Bd. I, S. 235.

[4]) Dieses Gefühl der Billigung tritt uns schon als συγκατάθεσις in der Stoa entgegen.

nämlich die Philosophen Clarke und Wollaston von den sittlichen Handlungen der Menschheit gefordert, dass sie logisch richtig gedacht seien, so verwirft Hume mit Hutcheson das logische Kriterium für moralische Handlungen und ersetzt es durch ein psychologisches. Die Gefühle oder — wie die heutige Psychophysik sie nennt — die Gefühlstöne, deren feinsinnige, auf das Prinzip der Assoziation gestützte Analyse Hume geliefert hat, bilden nach ihm den Massstab zur Beurteilung des Sittlichen und Sozialen. Das soziale Moment tritt nämlich bei ihm stark in den Vordergrund. Er entdeckt geradezu den Begriff der sozialen Tugend. Dem individualisierenden, atomisierenden Zuge seines unhistorischen Zeitalters ist der auch als Historiker bedeutende Hume gründlich abgeneigt. Nicht das Einzelwohl, sondern das soziale Wohl ist Sinn und Zweck alles sittlichen Geschehens, und der Mensch ist nur dann und nur so weit sittlich, als er sich als Glied der Gesellschaft fühlt und danach handelt[1]).

Das egoistische Moment ist natürlich auch bei Hume nicht ganz eliminiert, sondern nur gemildert und von der Sympathie überschattet. Ebensowenig ist das utilitarische und eudämonistische Element, das sich beim Engländer ja von selbst versteht, in seinem „ethischen Nominalismus" zurückgedrängt, vielmehr nur von der „Sympathie" aufgesogen. Denn das Angenehme und Nützliche bleibt nach Hume immer noch das ausschlaggebende Moment der „Sympathie".

Merkwürdig bleibt es bei diesem Fanatiker des Empirismus immerhin, dass er seine Sozialphilosophie auf den so schwanken Untergrund des Gefühls aufgebaut hat. Derselbe grimmige Löwe, welcher einmal der Metaphysik zornglühend die Worte entgegengeschleudert hat: „Ins Feuer mit allem, was nicht entweder mathematische Untersuchungen oder Beobachtungen über Tatsachen und über die Wirklichkeit enthält," wird in seiner Moral- und Sozialphilosophie zum zahmen Lämmlein, das sich bei den Gefühlen von Lust und Unlust bescheidet, ohne zu bedenken, dass gerade beim Gefühl die von ihm gebieterisch geforderten „mathematischen Untersuchungen oder Beobachtungen über Tatsachen" am allerwenigsten sich bewähren. Die jüngsten Arbeiten über die Psychologie des Gefühls haben uns empfindlich klar gemacht, wie schwierig sich das Experiment gerade beim Gefühl gestaltet und wie selten wir hier zu mathematisch fixierbaren Tatsachen gelangen. Bedenkt man

[1]) Die hergehörigen Stellen aus Humes Treatise und dem jetzt zu immer grösseren Ehren kommenden Werk Inquiry concerning the principles of morals bei Jodl a. a. O. I, 416 ff., sowie in den bekannten Monographien von Giżycki, Meinong und Pfleiderer über Hume. Von den englischen Werken kommen besonders die von Whewell und Leslie Stephen in Betracht. Vgl. meine Abhandlung, Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft, Literaturblatt der N. fr. Presse vom 18. Januar 1903, wo ich vier psychologische Typen über den Ursprung der Gesellschaft einander gegenüberstelle.

zudem, dass Hume, der kritische Zertrümmerer des Kausalgesetzes, der menschlichen Einbildungskraft in der Vereinheitlichung des Denkprozesses eine zentrale Stelle anweist — sie spielt bei ihm fast die gleiche Rolle wie die Kategorien als Verstandesfunktionen bei Kant — und unsere gesamte Erkenntnis der Aussenwelt letzten Endes auf unseren Glauben an diese Aussenwelt und diesen Glauben selbst wieder auf das Gefühl zurückführt, so dürfte es an der Zeit sein, mit der fable convenue vom „Skeptizismus" Humes radikal zu brechen[1]).

Je weiter die „Gefühlsphilosophie" zeitlich vorschreitet, desto ernster ist sie darauf bedacht, den ihr immer noch einwohnenden utilitarischen Charakter abzustreifen. Hatte Hume seinen ethischen Nominalismus immer noch auf die Nützlichkeit als letztes Kriterium der Sittlichkeit menschlicher Handlungen gestützt, so sucht sein Freund Adam Smith dieses utilitarische Element nach Möglichkeit auszuscheiden. Nicht der äussere Erfolg, wie bei Hume, sondern die inneren und letzten Motive der menschlichen Handlungen bilden bei Smith das Kriterium sittlicher Ge- und Verbote. Die abstrakten sittlichen Normen sind nicht das Prius aller Sittenbegriffe, sondern umgekehrt nur der Niederschlag einer Summe von Einzelerfahrungen über den sittlichen Gehalt menschlicher Handlungen. War es Hume nicht gelungen, das zwingende psychologische Motiv für die abstrakte Gerechtigkeit ausfindig zu machen, so glaubte Smith dieses Motiv im „natürlichen Vergeltungstrieb" des Menschen entdeckt zu haben[2]). Die moralische Grundforderung ist: Handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann. Und so geht denn die „Theorie der moralischen Gefühle" des Verfassers von „Wealth of Nations" sozialphilosophisch vielleicht noch mehr in die Tiefe als Humes „Inquiry". Die Tatsache des Gewissens, für Hume ein schweres, vielleicht gar unlösbares Problem, wird von Smith feinsinnig erklärt, und so erscheint der von der historischen Schule in der Nationalökonomie zum Typus des volkswirtschaftlichen Egoismus gestempelte Smith[3]) sozialphilosophisch in einer völlig entgegengesetzten Beleuchtung. Bei Smith erhält der Eudämonismus einen Stich ins Aesthetische. Er befürwortet das Glück des einzelnen nicht minder denn das der Gesellschaft. Aber diese Förderung des Glückes aller ist bei ihm eine Forderung nicht bloss der Nützlichkeit, sondern auch der Schönheit. Er betrachtet die ausgleichende Harmonie im sozialen Organismus mit demselben ästhetischen Wohlgefallen, wie die Vollkommen-

---

[1]) Wir stehen mit dieser Bemängelung der Etikette „Skeptizismus" für Hume nicht allein. Th. Lipps, H. Höffding und W. Windelband machen heute ebenfalls gegen die landläufige Einreihung Humes unter die „Skeptiker" Front.

[2]) Smith spricht schon von social passions, Theory of moral sentiments, I, Chap. 4, p. 88 ff.; vgl. W. Hasbach, Die philos. Grundlagen der von Quesnay u. Smith begründeten polit. Oekonomie, Lpz. 1891.

[3]) Vgl. L. Brentano, Die klassische Nationalökonomie, Leipzig 1888, S. 3.

heit einer wohleingerichteten Maschine[1]) — ein ästhetischer Vergleich, bei welchem der Verfasser der „Wealth of Nations“ dem Verfasser der „Theory of moral sentiments“ schalkhaft über die Schulter blickt.

Die Parole des „Glückes aller“ war in Italien vom Rechtsphilosophen Beccaria und in England bereits von Joseph Priestley (1733—1804), dem Entdecker des Sauerstoffs, um die gleiche Zeit etwa in Kurs gesetzt worden. Nunmehr sollte der Priestleysche Satz: „Die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl“ nicht mehr von der philosophischen Tagesordnung verschwinden. Vollends seitdem ein so geistesgewaltiger Mann wie Jeremy Bentham[2]) (1748—1832) diese utilitarische Formel Humes und Priestleys in den Mittelpunkt seiner Weltanschauung gerückt und sie mit einer Fülle positiven wissenschaftlichen Materials ausgestattet und gesättigt hat[3]), ist sie zum Zankapfel der soziologischen Parteien unseres Jahrhunderts geworden.

So einseitig diese Formel von der Maximisation der Glückseligkeit und der Minimisation des Uebels (the greatest happiness of the greatest number) namentlich dann erscheint, wenn man sie zum einzigen Tragepfeiler aller sozialen und staatlichen Institutionen erhebt, so sollte man doch, bevor man sich zu einer blinden, ungeprüften Verurteilung dieses „krassen Utilitarismus“ anschickt, zweierlei beachten. Einmal steckt dieser soziale Eudämonismus bereits seit Sokrates den führenden Philosophen — vollends den englischen[4]) — so sehr im Blute, dass es selbst einem Kant, dem grundsätzlichsten und erfolgreichsten Bekämpfer dieser Richtung, nicht geglückt ist, die eudämonistische Ader ganz auszuschneiden[5]). Andermal ist der Benthamsche Utilitarismus nicht etwa die Sanktion, sondern umgekehrt die Unterbindung des individuellen Egoismus. Bentham stellt nämlich ein „moralisches Budget“ auf, in welchem er, eine tabellarische Uebersicht über die Beweggründe der menschlichen Handlungen darbietend[6]), zu dem Resultat gelangt, dass der individuelle Egoismus sich durchgängig als schädlich erweist und daher schon im eigenen wohlverstandenen Interesse des Individuums dem sozialen Egoismus zu weichen hat. Das Einzelwohl hat sich immer

---

[1]) Theory of moral sentiments, V. VII, Chap. 3. Das Maschinengleichnis liegt der neueren Philosophie seit Descartes im Blut.

[2]) The works of Jeremy Bentham by John Bowring, 11 Bde., Edinburgh 1843; Elie Halévy, La formation du radicalisme philosophique, 2 vol., Paris, Alcan, 1901, Bd. I, 232 ff., sowie Benthams Inquiry into the Ideas of Beauty and virtue II, 3.

[3]) Bentham selbst erklärt, er habe das Nützlichkeitsprinzip direkt Hume entlehnt (Fragm. on Govern., Chap. 1, §36, Anm.). Auch bei Hutcheson u. a. findet sich die Formel.

[4]) Joh. Th. Merz, A history of European thought in the nineteenth Century, vol. I, 1896, p. 279.

[5]) Kant hat in seiner Formel „der allgemeinen Gesetzgebung“ das „allgemeine Wohl eingeschmuggelt“, R. v. Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die soziale Frage, Tübingen 1896, S. 260.

[6]) Es geschieht dies in seiner „Deontology, or the Science of morality“. Vgl. Rob. v. Mohl a. a. O. III, 610. Dazu Benthams Hauptwerk: Principles of Morals and Legislation (1789), Chap. X.

und überall dem Wohle aller unterzuordnen. Das soziale Wohl aber (salus publica) ist so wenig ein krass utilitarischer Gedanke, dass vielmehr Platon, der Schöpfer des Idealismus und des kommunistischen Altruismus, zu allen Zeiten als der typische Vertreter dieses echt sokratischen Gedankens angesehen worden ist.

Eine andere Frage ist es freilich, ob die von Bentham mit einer ans Lächerliche streifenden Klassifizierungssucht aufgestellte Lust- und Unlustbilanz bei der subjektiven Natur der Lust- und Unlustgefühle sich zum objektiven Wertmesser aller sozialen Funktionen und politischen Institutionen eigne. So richtig die Voranstellung und peinlich genaue Abmessung der Nützlichkeitsmomente im sozialen Organismus auch sein mag, so falsch ist — bei der reich entfalteten Natur des stark differenzierten Kulturmenschen zumal — die von Bentham diesen Nützlichkeitsmomenten zugeschriebene Ausschliesslichkeit. Auch der Sozialphilosoph Bentham stellt sich als eines jener zahlreichen philosophischen Opfer des Vereinheitlichungsbedürfnisses der Menschennatur dar. Dass er überdies der durch ihn berühmt gewordenen Formel eine solche axiomatische Sicherheit und Unanfechtbarkeit zuerkannt wissen wollte, wie den Lehrsätzen Euklids, ist eine jener zur Manie sich auswachsenden Verbohrtheiten, die bei solchen „Genies an Einseitigkeiten" nicht selten anzutreffen sind. Dass Bentham mit dieser starren Einseitigkeit seines Hauptprinzips eine ungewöhnliche Weite des wissenschaftlichen (nicht spezifisch philosophischen) Horizonts zu verbinden wusste, ist bekannt. Der Philosophie insbesondere sind neben seiner Ethik (Deontologie) noch metaphysische, logische und sprachphilosophische Untersuchungen zu Gute gekommen[1]). Die „soziale Frage", die doch dem Verkündiger des „Wohles aller" zuoberst ans Herz hätte gewachsen sein müssen, hat Bentham nur im Vorübergehen gestreift. Er redet einer ökonomischen Ausgleichung zwischen Arm und Reich das Wort und tritt für eine Beschränkung des Erbrechts im Interesse eines solchen ökonomischen Gleichgewichts ein. Fügen wir noch hinzu, dass Bentham bestrebt war, in einer „National Charity Company" dem Massenelend dadurch vorzubeugen, dass man die Proletarierkinder in grossen Staatsinstituten (zu je zweitausend Personen) verpflegen und erziehen sollte, so wird es schwer fallen, das Märchen vom krassen Egoismus der Utilitätsmoral aufrecht zu halten. Man sollte es doch endlich aufgeben, mit der abgenützten Vogelscheuche „Egoismus, Materialismus, Atheismus" etc. intellektuell Erwachsene schrecken zu wollen. Solcher Popanz mag bei geistiger Unmündigkeit oder spekulativem Altweibertum noch etwelche abschreckende Wirkung ausüben: bei Gereifteren versagt diese

[1]) Als philos. Schriften Benthams seien hier genannt: A fragment on Ontology; Essay on Logic; Essay on Language, sämtlich im Bd. VIII seiner gesammelten Werke.

Wirkung völlig. Wenn der Utilitarismus eine solche Blüte des philanthropischen Altruismus zu zeitigen vermag, wie wir sie bei Bentham beobachten, dann gibt es schlechterdings kein philosophisches Prinzip, über welches man von vornherein ein „Anathema sit" aussprechen sollte.

Einen glänzenden Beleg dafür, wie wenig der Altruismus das Privileg eines spekulativen Idealismus ist, wie man gemeiniglich anzunehmen gewillt ist, bietet uns die positivistische Sozialphilosophie Auguste Comtes (1798—1857). Dieser besthassende und bestgehasste Feind alles Theologischen, der grimme Zermalmer alles Metaphysischen berührt sich in der letzten Phase seiner Sozialethik so nahe mit Kant, dass der soziale Pflichtbegriff Comtes dem kategorischen Imperativ Kants an Herbheit und Unerbittlichkeit nichts nachgibt. Den individuellen Egoismus, den Comte bei Naturvölkern als soziale Tatsache anzuerkennen nicht umhin konnte, hat er in der letzten Phase seiner Philosophie noch leidenschaftlicher bekämpft und vielleicht noch radikaler zu beseitigen gesucht, als selbst Kant. Wenn sein sozialphilosophisches Ideal sich verwirklicht, d. h. die von ihm inaugurierte positivistische Periode der Menschheit die augenblicklich noch herrschende metaphysische ebenso endgültig abgelöst haben wird, wie diese die theologische Periode glücklich überwunden hat, dann beginnt das goldene Zeitalter des reinen Altruismus. Tritt nun noch hinzu, dass die sittlichen Grundprinzipien Comtes weder aus unkontrollierbaren theologischen, noch aus widerspruchsvollen metaphysischen, sondern aus empirisch beobachteten Quellen fliessen, dann wird man das übertreibende Urteil John Stuart Mills, der Comte über Descartes und Leibniz stellt, für psychologisch begreiflich, wenn auch kritisch für bedenklich anzusehen haben[1]).

Wir haben es hier nur mit den letzten drei Bänden seines „Cours de philosophie positive", d. h. der Soziologie, zu tun, die als „physique sociale" begriffen wird. In der Hierarchie der sechs Wissenschaften (Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie) nimmt die Soziologie die letzte, d. h. die oberste Stelle ein. Sie krönt das Werk der exakten Wissenschaften nicht minder als das der Philosophie[2]). Haben wir aber am Eingange dieser Vorlesung das Wesen der Sozialphilosophie dahin definiert, dass sie wissenschaftliche Imperative für das soziale Leben zu formen geeigenschaftet und berufen sei, so wird man es begreiflich finden, dass wir erst in Comte den wirklichen Begründer

[1]) Auguste Comte and Positivism. Uebersetzt von Gomperz, Leipzig 1884, S. 141. Neuere Literatur über Comte: Lévy-Brühl, La philos. d'Aug. Comte, Paris, Alcan 1900; F. Alengry, La sociologie chez Aug. Comte, Paris 1900; Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 24 gibt einen Ueberblick über die Comte-Literatur; G. Milhaud, La loi de quatre États, Revue philos., LIII, 1902, p. 28 ff.

[2]) Die grundlegenden Gedanken seiner Soziologie hat Comte bereits im Jahre 1822 (Anhang zu seiner Schrift „Politique positive") konzipiert, was für sein Verhältnis zu Saint-Simon von Bedeutung ist.

einer Sozialphilosophie zu erblicken vermögen. Was bei Herder noch nach klarer Fassung rang, das hat sich bei Comte zu wissenschaftlicher Einsicht verdichtet.

Einem Comte ist nicht mehr wie den früheren oder gleichzeitigen Rechts- und Staatsphilosophen das abstrakte Recht und der noch abstraktere Staat, sondern die menschliche Gesellschaft das zentrale Problem der von ihm auf den wenig glücklichen Namen „Soziologie“ getauften Wissenschaft.

Den entscheidenden Akzent legt Comte auf die „historische Methode“. Das ist denn auch der Berührungspunkt, der Comte mit dem heutigen Kathedersozialismus (der „historischen Schule“) verbindet. Eine Darstellung seiner Geschichtsphilosophie, wie sie namentlich der IV. und V. Band seines Grundwerkes bietet, hat Robert Flint[1]) gegeben.

Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ hat Comte in anderen Linien dargestellt als der deutsche Philosoph Fichte. Unter der Herrschaft der Metaphysik sind wir nach Comte einer intellektuellen und moralischen Anarchie verfallen (IV, pag. 38 ff.). Skribelndes Gelichter von Advokaten und Journalisten überbietet einander heute in politischem Charlatanismus. Sie kurieren aber vergeblich an dem schwerkranken sozialen Organismus herum, weil sie nur die physischen Krankheiten desselben im Auge haben und infolgedessen auch nur vorübergehend wirksame Heilmittel anwenden („ordre temporel“), während der Patient an intellektuellen und moralischen Gebresten dahinsiecht, gegen welche man nur mit geistigen Mitteln („ordre spirituel“) aufkommen kann (IV, 112—130). Das Allheilmittel, welches sozialistische Experimentatoren in (nur temporär gültigen) ökonomischen Verschiebungen gefunden zu haben vermeinen, sucht Comte in einer universellen wissenschaftlichen Weltanschauung. Die allmähliche Sozialisierung der Gesellschaft, die einer moralischen Wiedergeburt gleichkommt, kann die Wissenschaft, und nur diese, herbeiführen (IV, 141, V, 538 ff., VI, 736 ff.). Durch den logischen Zwang, der ihren Imperativen innewohnt, wird die Menschheit allgemach von dem „ordre temporel“ oder „ordre matériel“ zum „ordre spirituel“ hinübergeleitet und so in eine rein altruistische Gesellschaft hineinerzogen. Der industriellen Gesellschaft, den Rittern der Technik, liegt es ob, jene Sozialisierung der Menschheit durchzusetzen, die bisher den Rittern der vorausgegangenen theologischen und metaphysischen Perioden nicht geglückt ist.

Zwei Gedanken sind es namentlich, welche das eigentliche Gerüste des positiven Teiles der Sozialphilosophie Comtes bilden: in der sozialen Statik die konstanten Existenzbedingungen, d. h. die strenge

[1]) A. a. O. I, 259—283; P. Barth, Die Philos. d. Geschichte als Soziologie, 1897, S. 23 ff.

Gesetzmässigkeit, in der sozialen Dynamik die regelrechte Entwicklung alles sozialen Geschehens, und zwar ist diese Gesetzmässigkeit eine kontinuierliche (perpétuité sociale, zuweilen auch direkt continuité sociale genannt), und die Entwicklung ist eine gradlinig fortschreitende, nach oben gerichtete. Die Statik stellt die Anatomie, die Dynamik die Physiologie des sozialen Geschehens dar. Ohne gerade ausgesprochener Evolutionist zu sein — er ist ein Gegner der Entwicklungslehre Lamarcks —, huldigt er doch der Ansicht, dass der soziale Fortschritt ein unverkennbares Faktum ist; er ist das Grundgesetz der Soziologie. Die uns mit der Tierheit verbindende egoistische Grundnatur weicht auf der ganzen Linie der Zivilisation offenkundig zurück, um einem humanisierten Empfinden Platz zu machen. Im Kulturmenschen treten die vegetativen und animalischen Funktionen immer mehr zurück, während die intellektuellen sich ständig steigern. Aber nicht bloss die Summe der Intelligenzen, sondern auch die mannigfaltigen Offenbarungen der (altruistischen) Sympathiegefühle sind in stetigem Wachstum begriffen. Die Entwicklungsrichtung des Menschengeschlechts geht nach oben. Alle scheinbaren Oszillationen und Zickzackläufe der Kultur sind nur vorübergehende Stauungen im Organismus der Gesellschaft, die sich, allen zeitweilig auftauchenden rückläufigen Strömungen zum Trotz, immer mehr vervollkommnet, an Solidarität (sentiment social) zunimmt, sich veredelt und die somit eines viel verheissenden sozialen Fortschritts gewiss ist. Ist erst vermittels der positiven Philosophie ein ordre spirituel hergestellt, so wird sich die Sozialisierung der Gesellschaft, d. h. die Unterdrückung des im Naturzustande allein herrschenden Egoismus (intérêt particulier) zu Gunsten eines durch das wissenschaftlich begründete Solidaritätsgefühl der Gesellschaft anerzogenen Sozialgefühls, dessen Streben ausschliesslich auf die Begründung eines „bonheur commun" gerichtet ist, von selbst vollziehen. Auf welchem Wege aber Comte vermittels einer sozialen Statik und einer auf dieser sich aufbauenden Dynamik eine solche Sozialisierung der Gesellschaft, ein so systematisches Heranzüchten des „esprit d'ensemble" bewerkstelligen will, das sind soziologische Details seiner Lehre, die hier einlässlich zu behandeln nicht unseres Amtes sein kann. Dem nackten Utilitätsprinzip ist Comte nicht minder abgeneigt, als die Ethiker der spekulativen Philosophie. Er nimmt vielmehr, gleich den Stoikern, einen ursprünglichen sozialen Trieb an, der neben dem Selbsterhaltungstrieb einhergeht, aber diesen ständig im Schach hält. Physiologisch lehnt Comte diesen sozialen Trieb mit Gall und Spurzheim an einen im Gehirn lokalisierten Sozialinstinkt an, psychologisch — unter ausdrücklich zugestandenem Anschluss an Hume und Ad. Smith[1]) — an das (alt-

[1]) IV, 392; Höffding, Gesch. der neueren Philos. II, 385, 656.

ruistische) Gefühl der „Sympathie". Wie Hume räumt auch Comte dem Gefühl den Primat über die Erkenntnis ein. Der „positiven" Philosophie erwächst sonach die Aufgabe, zwischen der berechtigten Eigenlebigkeit des Individuums und den über dieser stehenden Interessen der menschlichen Gattung ein vollkommenes Gleichgewicht herzustellen. Dieses Gleichgewicht wird die sich steigernde Intelligenz und die aus dieser erwachsene „Sympathie" herstellen.

Vermag aber die menschliche Gesellschaft ohne regulierende Gebote und bindende Imperative nicht zu bestehen, und haben sich die theologischen Imperative nach und nach als ebenso unwirksam erwiesen wie die von der klassischen Philosophie der Deutschen aufgestellten spekulativen Imperative, so bleibt nur noch der Ausweg wissenschaftlicher Imperative übrig, soll anders die Gesellschaft nicht in anarchische Willkür ausarten und in ihre Atome zerfallen. Eine „progressive Diktatur" wird die „Gesellschaft" sehr bald sozialisieren, d. h. die Sitten und Ideen derselben nach der Seite des sozialen Moments umbiegen, und diese werden alsdann ein ihnen entsprechendes Recht im Gefolge haben.

In die politische Seite der „sozialen Frage" hat Comte nicht so unmittelbar eingegriffen wie sein älterer Freund Saint-Simon, dem er doch wohl mehr verdankt, als er selbst, mehr noch als seine Anhänger Wort haben möchten[1]). Auch war er vielzusehr theoretischer und spintisierender Kopf, um an dem Geräusch der praktischen Politik Behagen zu finden. Freilich entschlüpft ihm gelegentlich die Wendung, die Proletarier dürften die ersten Adepten seiner Lehre sein (VI, 530). Doch ist dieser Appell an das Proletariat wohl nur ein stiller Nachklang jener Periode seines Lebens, in welcher er Sekretär Saint-Simons war. Seinem geistesaristokratischen Naturell widerstrebte ein unmittelbares Hineintragen seiner Ideen in die Massen. Er verfiel daher in jener späteren mystischen Periode seines Lebens, welche durch die Stiftung und Ausgestaltung einer „positiven Religion"[2]) gekennzeichnet ist, einem politischen Quietismus, den seine Anhänger bis auf den heutigen Tag nicht überwunden haben.

Die historische Nemesis hat es gefügt, dass Comte von seinem einstmaligen Anhänger und Verherrlicher John Stuart Mill mit gleicher Münze heimgezahlt worden ist, die er gegen seinen Meister Saint-Simon in Kurs gesetzt hatte. Auf die apologetische Schrift Mills „Auguste Comte and Positivism", in welcher Mill das übertreibende

[1]) Vgl. darüber Littré, Auguste Comte etc., Paris 1864, p. 9, 79, 189 ff. Dagegen Robinet, Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte, 2e éd., p. 139; Georges Weill, Saint-Simon et son oeuvre, 1896, p. 208; Höffding a. a. O. II, 390; P. Barth a. a. O. S. 56 f.

[2]) Vgl. Aug. Comte, Katechismus der positiven Religion, deutsch von Roschlau, Leipzig 1891.

Wort aussprach, Comtes weitläufige Auslassungen über die Universalgeschichte, die sich über zwei Bände erstrecken, enthielten kaum einen Satz, der nicht neu und originell wäre, folgte jener peinliche Briefwechsel zwischen Comte und Mill, der mit einem vollständigen Bruch endete[1]).

John Stuart Mills (1806—1873) Bedeutung für den Ausbau der induktiven Logik und die Ausgestaltung der klassischen Nationalökonomie kann füglich nicht in diesem Zusammenhang gewürdigt werden. Hier genügt der Hinweis, dass Mills „Grundsätze der politischen Oekonomie“[2]) die Quelle war, aus welcher — nach einem Ausspruch Ingrams — „die meisten unserer englischen Zeitgenossen ihre Kenntnis des Wissenszweiges schöpften“[3]). Der Soziologie ist insbesondere das VI. Buch seiner „induktiven Logik“, welches von der Logik der Geisteswissenschaften handelt, zu gute gekommen. Hier interessiert uns vornehmlich seine Definition der Gesellschaft. „Ein Zustand der Gesellschaft heisst der gleichzeitige Zustand aller grösseren sozialen Tatsachen oder Erscheinungen. Zu denselben gehören der in einem Gemeinwesen oder in einer jeden Klasse desselben bestehende Grad von Kenntnissen und von geistiger und moralischer Bildung, der Zustand der Industrie, die Menge des Reichtums und seine Verteilung, die gewohnheitsgemässen Beschäftigungen des Gemeinwesens; seine Einteilung in Klassen und das Verhältnis dieser Klassen zueinander; sein Glaube in Betreff aller Gegenstände, welche den Menschen am wichtigsten sind, und der Grad von Zuversicht, womit es diesen Glauben hegt; der Geschmack, der Charakter und der Grad von ästhetischer Entwicklung; die Regierungsform und die wichtigeren Gesetze und Gebräuche des Gemeinwesens; der Zustand aller dieser und vieler anderer sich darbietender Dinge macht den Zustand der Gesellschaft und der Zivilisation zu einer gegebenen Zeit aus.

Wenn man von gesellschaftlichen Zuständen und den sie erzeugenden Ursachen spricht, so ist dabei mitverstanden, dass zwischen diesen verschiedenen Elementen eine natürliche wechselseitige Beziehung besteht; dass nicht eine jede Art von Kombination dieser allgemeinen sozialen Tatsachen möglich ist, sondern nur gewisse Kombinationen; kurz, dass Gleichförmigkeit der Koexistenz zwischen den Zuständen der verschiedenen sozialen Erscheinungen bestehen. Und in der Tat ist dies die notwendige Folge des Einflusses, den eine jede von diesen Erschei-

[1]) Das reiche Material über das Verhältnis von Mill zu Comte bei Littré, Aug. Comte etc., p. 401—517; H. Höffding, Gesch. d. n. Philos. II, 656; zuletzt bei Lévy-Brühl, Lettres inédites de J. St. Mill à Comte, Paris 1899, Alcan. Mill hat selbst zugegeben, dass „presque toutes ses idées sur la constitution et la méthode de la sociologie“ von Comte stammen, Introd. p. XIX; endlich vgl. S. Saenger, Mill (Frommans Klassiker der Philos. XIV), 1901.

[2]) Deutsch von Soetbeer, Hamburg 1864.

[3]) Ingram a. a. O. S. 199. Vgl. auch J. Watson, Hedonistic Theories, Glasgow 1895, S. 159 ff.; Fr. Alb. Lange, Mills Ansichten über die soziale Frage, 1866.

nungen auf eine andere ausübt. Es ist eine in dem Consens der verschiedenen Teile des Gesellschaftskörpers inbegriffene Tatsache"[1]). Im übrigen steht Mill in der „Logik" ganz im Banne Comtes[2]). Bain hat darauf aufmerksam gemacht, dass Mill recht eigentlich weder über den Comtismus, noch über den Benthamismus[3]) hinausgewachsen ist. Selbst die letzte, dem Sozialismus sich immer mehr annähernde Phase seines Denkens liegt noch auf der von Comte vorgezeichneten Linie. Seinen Uebergang von der Demokratie zum Sozialismus hat Mill übrigens in seiner „Selbstbiographie" anschaulich geschildert[4]).

Stanley Jevons hat in seinen „Principles of the science, a treatise on Logic and Scientific Method", wie in seiner „Theory of political economy" an Mill scharfe und bittere Kritik geübt. Weder dem Logiker, noch dem Soziologen Mill möchte er ein Quintchen Originalität zuerkennen. Doch übertreibt Jevons nach der Seite der Herabsetzung Mills ebenso, wie die Vertreter fast aller Wissenschaften vor einem Vierteljahrhundert noch in der Verhimmelung Mills zu weit gegangen sind. Nach unserem Gefühle trifft A. Marshall[5]), der zwischen einseitiger Ueber- und Unterschätzung Mills eine glückliche Mittelstellung einzunehmen sucht, das richtige. Gewiss hat Mill den Positivismus nicht eigentlich vertieft, wohl aber die Grenzen des Geltungsbereichs der positivistischen Philosophie gezogen und festgestekt.

Comtes Soziologie konnte, die Spencers wollte keine Brücke schlagen von der grauen Theorie in die lebensvolle Wirklichkeit; Mill aber hat den für einen spekulativen Denker gefährlichen Schritt von der Theorie zur Praxis, d. h. vom sozialen Denken in die soziale Bewegung mit vollem Mannesmut gewagt. Er hat ferner gegenüber dem mechanisierenden Zuge seiner materialistisch gerichteten Freunde und Anhänger das ethische Moment im Sozialisierungsprozess der Menschheit so kräftig und warmherzig betont, dass wir ihn zu den sympathischsten Gestalten der Sozialphilosophie zählen dürfen. In seiner „sozialen Ethik" findet Mill, unbeschadet seiner Hinneigung zum Sozialismus, für die Voranstellung und philosophische Fundamentierung der Freiheit (on liberty) so warmherzige und ergreifende Töne, dass Friedr. Alb.

---

[1]) System der deduktiven und induktiven Logik, deutsch von Schiel, 2. Aufl., II, 534.

[2]) Vgl. ebenda S. 541, 555, wo er Comte gegen Whewell in Schutz nimmt.

[3]) Vgl. J. S. Mill, Utilitarianism, London 1867; On liberty, 1859, deutsch von Pickford, 1860, S. 159 f. Dazu das Kapitel über Mills „soziale Ethik" bei Höffding a. a. O. II, 471 ff., besonders 475, endlich S. Sänger, J. St. Mill (Frommanns Klassiker), 1901, u. Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, 344 ff.

[4]) Deutsch von Kolb, S. 192 f.; Chapters on socialism, Fortnightly Rev. 1879. Die Philosophie der „Utilitarier" hat zuletzt ausgezeichnete Darstellung und Kritik gefunden in Leslie Stephen, The English Utilitarians Vol. III, London 1900; E. Halévy, L'évolution de la doctrine utilitaires, Paris 1901, Alcan (Quellen Benthams).

[5] Principles of Economics I[3], 619 ff.

Lange, der Historiker des Materialismus, Mills Abhandlung über die „Freiheit“ zu den glücklichst inspirierten Büchern der Weltliteratur zählt. Sein massvoller Malthusianismus, sowie seine Vorschläge zu einer progressiven Erbschaftssteuer enthalten gesunde sozialethische Gedanken, die sich zur Wirklichkeit durchringen werden.

Herbert Spencer hat als praktischer Sozialpolitiker den umgekehrten Weg zurückgelegt wie Mill. Ist Mill vom Liberalismus zum Sozialismus abgeschwenkt, so ist Spencer aus einem Sozialisten der letzte typische Vertreter des heute noch wirtschaftenden individualistischen Liberalismus geworden. Während Spencer nämlich in seinen „Social statics“ (1850) — unter dem Einflusse von Comte und Mill — die Nationalisierung des Bodens warm befürwortet und selbst in seiner „Soziologie“ (§ 541) noch lau vertritt, ist er in seinen „Prinzipien der Ethik“ von dem sozialistischen „Irrwahn“ seiner Jugend gründlich zurückgekommen[1]).

Ein äusserer Umriss des von Spencer aufgestellten „Systems der synthetischen Philosophie“ dürfte die beste Einleitung zum Verständnis seiner Soziologie abgeben. Das monumentale Werk, dessen Programm Spencer bereits vor einem Lebensalter (1860) klar und mit sicherer Hand entworfen hat, ist jetzt zum glücklichen Abschluss gelangt. Der erste Band, „Die Grundlagen der Philosophie“ (First principles, 1862), enthüllt das System und die Methode seiner synthetischen Philosophie. Die Unerfahrbarkeit der übersinnlichen Welt wie der wissenschaftlichen Grundbegriffe: Raum, Zeit, Materie, Kraft, Bewegung, Empfindung, Ich etc. wird hier mit dogmatischer Sicherheit vorgetragen und damit der Grund zu einer eigenen Weltanschauung (Agnostizismus, Relativismus) gelegt. Nach Spencer sind Stoff und Bewegung die Grundelemente aller Erscheinungen. Alles Beharren ist, wie schon Leibniz gesehen hat, unendlich kleine Bewegung. Stoff und Bewegung verteilen sich nach den beiden Momenten der Entwicklung (Evolution) und Auflösung (Dissolution). Evolution (Entwicklung) heisst Ausbreitung (Dissipation) der Bewegung, womit Integration des Stoffs (Vereinigung zu einem Ganzen) verbunden ist, und Dissolution (Auflösung), d. h. Aufnehmen (Absorption) der Bewegung, womit Desintegration des Stoffes (Aufhebung des Zusammenhanges) verbunden ist. Es findet ein ständiger Uebergang vom Unbestimmten zum Bestimmten statt, so zwar, dass mit Zunahme (Absorption) der Bewegung eine Desintegration und Differenzierung des Stoffes verbunden ist. Aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit geht der Stoff durch Zunahme der Bewegung in bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit über. Nach diesen Grundlinien hat nun Spencer den gesamten, ihn inter-

[1]) Die „Prinzipien der Ethik“, deutsch von Vetter, Bd. II, erste Abt. (IV. Teil), S. 305, Stuttgart 1892.

essierenden Wissensstoff unseres Zeitalters verarbeitet und in seine Grundformel eingefügt. Der zweite und dritte Band behandeln unter strenger Durchführung der im ersten Bande niedergelegten Formel „Die Prinzipien der Biologie“ (The principles of biology, 1863—1867), der vierte und fünfte „Die Prinzipien der Psychologie“ (The principles of psychology, 1855, 2^d ed. 1871/72). Von da ab (VI.—X. Bd.) ist die gesamte Gedankenarbeit Spencers der Soziologie (VI.—VIII.) und der Ethik (IX. und X.) gewidmet[1]. Das grandiose Werk gelangte im November 1896 zum Abschluss.

In der Soziologie behandelt Spencer das „Ueberorganische“ als neues Moment der Evolution. Seitdem nämlich Schleiden die pflanzliche, Schwann die tierische Zelle entdeckt hatte und Darwin „Ueber die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“ (1859) auf Drängen seiner Freunde herausgab, vollzog sich im Denken Spencers ein entscheidender Umwandlungsprozess. Schon Comte hat im Anschluss an Platon und Aristoteles die Gesellschaft als einen Organismus begriffen, und in der Biologie, welche die physiologische Seite des Einzelindividuums untersucht, nur eine Vorstufe zur Soziologie, welche es mit der Menschheit als einer sozialen Totalität zu tun hat, erblickt[2]. Hat es die Biologie mit der Gesetzmässigkeit im Entwicklungsprozess des „organisme individuel“ zu tun, so erwächst schon nach Comte der Soziologie die Aufgabe, die gleiche Gesetzmässigkeit im „organisme collectif“ aufzuspüren. Und ähnlich wie Häckel, über Darwin hinausgehend, eine allgemeine Schöpfungsgeschichte zu konstruieren suchte, so hat Spencer von der Darwinschen Formel vom „Kampf ums Dasein“ ausgehend und diese um den von Darwin gebilligten und von diesem übernommenen teleologischen Zusatz vom „Ueberleben des Passendsten“ bereichernd, eine Schöpfungsgeschichte der Gesellschaft unter Zugrundelegung seiner Formel von der Integration des Stoffes und Dissolution der Bewegung zu zeichnen versucht. Und so wächst sich denn die Spencersche Soziologie zu einer förmlichen Morphologie der Gesellschaft aus. Ihm ist nicht bloss der menschliche Organismus ein Zellenstaat, sondern auch der staatliche Organismus ein Staat von (sozialen) Zellen. Diese soziale Zelle ist durch zwei Faktoren bedingt: äusserlich durch Klima, Bodenbeschaffenheit, Flora und Fauna, innerlich durch die physischen, emotionellen und intellektuellen Eigenschaften des Menschen (der sozialen

[1]) Bis auf die letzten Bände von Spencers Ethik ist das ganze Werk in einer vortrefflichen Uebersetzung des leider zu früh verstorbenen B. Vetter (Stuttgart, Schweizerbart) erschienen.

[2]) Cours de philosophie positive VI, 748. Comte sagt nicht mehr: Die Gesellschaft ist gleich dem menschlichen Organismus, sondern: sie ist gleich dem Organismus schlechthin, vgl. Barth a. a. O. S. 54; dazu An der Wende d. Jahrh., 1899, S. 176 ff., sowie Ernst Mach, Aehnlichkeit und Analogie als Leitmotiv der Forschung, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie Bd. I (1901), S. 5 ff.

Zelle)[1]). Der Anschluss an Comte liegt hier auf der Hand. Schon Comte hatte sich bei seiner Gleichsetzung von Gesellschaft und Organismus dahin geäussert, dass er diese Gleichsetzung nicht so verstehen wolle, wie dies Lamarck bezüglich der Evolution der Tierformen nachgewiesen hat. Wie Comte gleichwohl, ohne dass er es weiss und will, auf Lamarck, so fusst der Evolutionismus Spencers bewusst auf Darwin. Hebt doch Spencer an Comte namentlich den Umstand rühmend hervor, dass er zuerst die Tatsache erkannt und formuliert habe, dass soziale Gebilde nicht künstlich erzeugt werden, sondern sich stufenweise entwickeln. Ist aber die Gesellschaft ein Organismus, weil eben der Organismus selbst schon eine Gesellschaft ist, so hat dieser Organismus sein soziales Wachstum, seine sozialen Gebilde (Strukturen), Funktionen, Organsysteme. Einmal in den Rausch der Analogie verfallen, spricht Spencer von dem Ernährungssystem, Verteilungssystem und Regulierungssystem des sozialen Organismus. Die Analogie wird indes mehr auf den tierischen Körper als auf den pflanzlichen bezogen. Die produktiven Stände, die Vertreter von Handel und Verkehr, die Kriegerklasse und die aus ihr hervorgehenden regierenden Gewalten entsprechen dem Ernährungs-, Verteilungs- und Regulierungssystem[2]). Den Sukkus seiner dreibändigen Soziologie, welche — die differentia specifica ganz übersehend — die Analogie zwischen der Tierwelt und der sozialen Organisation der Menschheit so weit treibt, dass auch in der Struktur des sozialen Organismus von Ektoderm, Entoderm und Mesoderm gesprochen wird (§ 249 ff.), finden wir im § 238 seiner Soziologie. Hier wird mit der Spencer eigenen Klarheit das ganze Gerüste seiner Soziologie enthüllt[3]). „Bei den höheren Cölenteraten stossen wir auf eine Komplikation. Statt der einfachen Schicht von Zellen findet sich aussen wie innen eine doppelte Schicht und zwischen den beiden doppelten Schichten ein Hohlraum. Dieser Hohlraum, der schon bei Geschöpfen dieses Typus teilweise vom Magenraum abgeschnürt ist, erlangt bei höher stehenden Formen seine vollkommene Selbständigkeit. Bei letzteren stellt die äussere doppelte Schicht die Körperwandung dar, die innere doppelte

[1]) „Eine soziale Einheit" nennt Spencer den Menschen in seiner Soziologie, § 7. Nur hat diese Einheit Bewusstsein, was dem Organismus abgeht; auch sind im Organismus die Teile nur um des Ganzen willen da, in der Gesellschaft hingegen das Ganze nur um der Teile willen; Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1897, S. 93 ff.

[2]) Vgl. Spencers Soziologie und Ethik, 5 Bde.; Einleitung in das Studium der Soziologie von Herbert Spencer, 2 Teile, herausg. von Heinrich Marquardsen, Leipzig 1875. Aufsätze Spencers im englischen „Mind" VIII, 354, 506, X, 159 (Verhältnis zu Comte), XII, 293, XIV, 206. P. Barth a. a. O. S. 93 ff.; O. Gaupp, Spencer (Frommanns Klassiker), 1897, S. 122 ff.; G. Belot, Les principes de Sociologie de Sp., Rev. philos. 1898, p. 310 ff. Zuletzt die Kontroverse zwischen Lester F. Ward und Spencer in der Fortn. Rev., Dec. 1899 und März 1900; F. Nossig-Prochnik, Zur soziologischen Methodenlehre mit besonderer Rücksicht auf Herbert Spencer (Berner Studien von Ludwig Stein, Bd. XXIII), Bern 1900.

[3]) Soziologie, Bd. II, S. 54 f. der deutschen Ausgabe.

Schicht umgrenzt den Nahrungsraum, und der Hohlraum zwischen ihnen, der sich mit aufgenommenen Nährstoffen füllt, ist die sogenannte Periviszeralhöhle. Obgleich die beiden oben erwähnten einfachen Schichten mit dem zwischen ihnen liegenden Protoplasma nur ein Analogon des äusseren und inneren Systems der höheren Tiere darstellen, sind doch nun diese beiden doppelten Schichten mit dem Hohlraum zwischen ihnen homolog dem äusseren und inneren System der höheren Tiere. Denn im weiteren Verlauf der Entwicklung lässt die äussere doppelte Schicht sowohl das Skelett als das Nerven- und Muskelsystem, die Sinnesorgane, die Schutzgebilde u. s. w. entstehen, während die innere doppelte Schicht zum Nahrungskanal mit den zahlreichen an demselben hängenden Organen auswächst, die ja den gesamten inneren Raum des Körpers in Anspruch nehmen."

Wie nun Spencer dieses Programm im Detail durchgeführt hat, wie er ferner ein gewaltiges, nur von einem enzyklopädischen Kopf im Stile eines Leipniz übersehbares Material zusammengetragen und auf seine Grundformel der Evolution „von einer unzusammenhängenden Gleichartigkeit zu einer zusammenhängenden Verschiedenartigkeit" gebannt hat, das gebührend zu würdigen oder gar kritisch zu analysieren verstattet uns die hier versuchte kursorische Uebersicht der sozialphilosophischen Theorien der Neuzeit leider nicht.

Die tiefe Verehrung, die wir für die hervorragende Gedankenleistung dieses universellsten philosophischen Kopfes der Gegenwart hegen, wird uns zwar davor bewahren, in den höhnischen Ton zu verfallen, den metaphysische Kleinmeister und soziologische Wickelkinder gegen diesen geistigen Recken anzuschlagen sich herausnehmen, aber auf der anderen Seite nicht dazu verführen, in den Jubelhymnus mit einzustimmen, den der gut geschulte, in alle Gegenden der Windrose zerstreute Chor der Spencerianer allenthalben anstimmt. Schon die mit Analogien nicht bloss operierende, sondern diese Analogien vielfach zu einem Parallelismus erhebende, zuweilen sogar zu einer förmlichen Identität der organischen und sozialen Welt steigernde Methode erregt unser ernstes Bedenken. Wir setzen dieser „organischen" Methode — — einem Nachklang der „organischen Staatslehre" — die vergleichend-geschichtliche gegenüber. Die Gefahren methodologischer Einseitigkeiten treten in der Regel bei den Schülern noch offenkundiger zu Tage als beim Meister, wie sich dies schon in der organischen Staatslehre (v. Savigny) gezeigt hatte. So hat sich die Ueberspannung und Ueberschätzung der Analogieschlüsse schon bei Schäffle bitter gerächt. Bei Lilienfeld vollends artet dieses krampfhafte Suchen nach Analogien in soziologischen Sport aus und verliert sich vielfach ins Gekünstelte und Spielerische [1]).

[1]) Vgl. dazu R. Worms, Organisme et société; P. de Lilienfeld, La Pathologie sociale, 1896; Annales de l'Institut international de Sociologie II, 1896, p. 246;

Nicht umsonst gilt die Psychologie Spencers für den weitaus schwächsten Teil der synthetischen Philosophie. Sein allzu tiefes Versenken in die Ethnologie der Naturvölker trübt ihm den Blick für die Psychologie der Kulturvölker. „Die Menschen, aus welchen die besser organisierten Gesellschaften gebildet worden, waren zuerst, und sind lange geblieben, nichts anderes als die stärkeren und schlaueren (more cunning) Wilden." Weder ist die Evolution des Intellekts unter den Kulturvölkern, noch die Evolution der sozialen Gefühle unter den vorgeschrittenen Nationen in gebührende Berücksichtigung gezogen. Der Umstand, dass sich unter der erdrückenden Ueberfülle von Wilden (Anthropophagen) und Barbaren auch einige harmlose Naturvölkchen, wie die Waldweddhas auf Ceylon z. B., finden, die den Kulturvölkern an einzelnen sozialen Instinkten überlegen sind, verleitet ihn zu der Einseitigkeit, diese winzigen Ausnahmen, welche nur die Regel bestätigen, dahin zu generalisieren, dass die Soziabilität nicht durchgehends Evolutionsprodukt sei. Und so rächt sich denn an ihm eine Inkonsequenz des Gedankens, sofern Spencer, dieser Typus des Evolutionisten, der ja alles auf progressive Integration von Materie und gleichzeitige Dissipation (Zerstreuung, Verlust) von Bewegung zurückführt, gerade vor der Evolution der menschlichen Gefühle Halt macht. Hier hat nun unseres Erachtens die Sozialphilosophie künftig einzusetzen. Die Soziabilität der Menschennatur, wie sie sich heute in der wachsenden Solidarität der Kulturmenschen (Sprache, Religion, Tradition, genossenschaftliche Verbände, gesellige Vereinigungen, Aktiengesellschaften, das auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhende Versicherungswesen in allen seinen Verzweigungen u. s. w.) mannigfach äussert, muss als Evolutionsprodukt erwiesen werden, das uns ebenso organisch angewachsen ist wie alle übrigen Funktionen unseres Organismus. Was Alfred Biese vom Naturgefühl historisch gezeigt hat, das muss künftig vermittels der vergleichend-geschichtlichen Methode für alle anderen sittigenden und sozialisierenden Gefühle (Freundschaft, Liebe, Mitleid, Aufopferungsfähigkeit u. s. w.) nachgewiesen werden. Werden nämlich diese Gefühle als unausbleibliche Evolutionsprodukte des höher entwickelten sozialen Organismus erwiesen, dann erst werden sie zu wissenschaftlich gültigen Imperativen. Sobald alle diese altruistischen Gefühle als naturnotwendig sich herausbildende Funktionen wissenschaftlich dargetan werden, gewinnen die sozialen Imperative, die aus der Tatsächlichkeit dieser Gefühle hervorfliessen, bindende Gültigkeit. In den theologischen Im-

---

E. Gothein, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft, Handwörterb. der Staatsw. III, S. 43. Des Ausführlichen habe ich mich darüber verbreitet in „Wesen und Aufgaben der Soziologie", „An der Wende des Jahrhunderts", 1899, S. 167—201. Dazu zwei jüngere Arbeiten in meinen „Berner Studien", E. W. Quarch, Zur Geschichte und Entwicklung der organischen Methode in der Soziologie, Bern 1901, sowie L. Roth, Schelling und Spencer, Bern 1901 (Berner Studien Bd. XXVIII u. XXIX).

perativen steckt eben immer noch ein flehentliches „Möchte", in den ethischen ein schwer zu rechtfertigendes „Sollte" — und erst in den wissenschaftlich-sozialen ein gebieterisches „Muss".

Wie wenig es Spencer gelungen ist, solche sozialen Imperative, wie wir sie fordern, zu formulieren, erhellt auch aus seiner ebenso einseitigen Ueberschätzung des „industriellen" wie einseitigen Unterschätzung des „kriegerischen" Typus der Menschheit. Der natürlich auch von Spencer konstatierte soziale Fortschritt — adaption to the social state — mündet nämlich in eine dithyrambische Verherrlichung des industriellen Typus aus, in welchem das „freie" Individuum zum ersten Male zu seinem vollen Rechte gelangt. Wenn dieser Typus wirklich das letzte Wort und der oberste Sinn der gesamten bisherigen Kulturentwicklung der Menschheit sein sollte [1]), dann müsste man Schopenhauer Ruhmeskränze widmen und freimütig eingestehen, dass der soziale Pessimismus seinen uralten Prozess gegen den Optimismus in letzter Instanz endgültig gewonnen hat. Denn jener extreme wirtschaftliche Individualismus, in welchen Spencer in seinem „Man versus the State" verfallen ist, rechtfertigt den beissendsten und bittersten sozialen Pessimismus. So versteigt sich der krasse Individualist Spencer in seiner, dem herrschenden englischen Liberalismus förmlich auf den Leib geschriebenen Abhandlung „The Man versus the State" zu der antisozialen Behauptung, dass die öffentliche Erziehung, bei welcher das eine Individuum für die Erziehung der Nachkommen des anderen verantwortlich gemacht werde, verwerflich sei. Ihm ist eben „Prinzip der Gesellschaft: so wenig als möglich Zwang, Prinzip des Staates: so viel als möglich Zwang" [2]). Daraus erklärt sich seine nervöse Angst vor jeder Einmischung des Staates, in welchem er ja nur eine Zwangsanstalt sieht. Die Scheu vor dieser Zwangsanstalt treibt ihn blindlings einem sozialphilosophischen Anarchismus in die Arme. Die unruhige Durchstöberung der Vergangenheit lässt ihn den lauten Pulsschlag unserer sozialen Gegenwart vollkommen überhören; er merkt nicht, dass seine Sozialphilosophie, welche der adäquate Ausdruck der herrschenden Technik und des Industriesystems ist, sich noch bei Lebzeiten ihres Urhebers zu überleben beginnt. Alle soziologischen Symptome der Gegenwart deuten mit zwingender Klarheit darauf hin, dass der „industrielle Typus" nur ein Uebergangsstadium ist, der auf den

[1]) Denn der dritte, höhere Typus Mensch, den Spencer einer künftigen Evolutionsphase kündet, ist ein blosses — Vaticinium. Nur der Nachweis einer durchgängigen Evolution der sozialisierenden Gefühle innerhalb der Kulturmenschheit vermag den sozialen Optimismus, wie er sich in der Forderung eines höheren (sozialen) Menschentypus ausprägt, zu rechtfertigen.

[2]) Vgl. meine beiden Abhandlungen Herbert Spencer, Literaturblatt der N. fr. Presse vom 22. Juni 1902 und Herbert Spencers Schwanengesang, ebenda, 31. Aug. 1902, wo ich mich über Spencers letztes Werk, Facts and Comments, 1902 verbreite. Spencer schrieb mir am 27. Juli 1902 auf meine Darstellung seiner Philosophie: „None in my own country have in so brief a space adequately set forth the general meaning of my writings."

„sozialen Typus“ vorbereitet. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, schält sich jetzt schon aus dem „Not- und Zwangsstaat“ Spencers der soziale Staat der nächsten Zukunft heraus.

Wenn erst nach einer Reihe von sozialpolitischen Reformen, die sich jetzt in aller Stille vorbereiten, und die man später mit aller Energie durchzusetzen haben wird, die Sozialisierung der Kulturmenschheit erfolgt, d. h. die Ueberführung des herrschenden industriellen in den künftigen sozialen Typus der Kulturmenschheit vor sich gegangen sein wird, dann ist die Bahn für den sozialen Staat der Zukunft freigelegt. Jener „dritte“ Typus Mensch, der Spencer in seiner „Ethik“ etwas verschwommen vorschwebt, ist nicht in die nebelhafte Ferne eines ethischen Ideals gerückt, er kündigt sich vielmehr als naturgesetzliches Erzeugnis der Evolution unserer sozialen Gefühle in der ethisch-sozialen Bewegung der Gegenwart schon mit greifbarer Deutlichkeit an. Die Sozialisierung aller Lebensgebiete innerhalb der Kulturgesellschaft, wie sie sich in der sozialen Gesetzgebung der zivilisierten Länder ausprägt, zeitigt allgemach diesen dritten, höchsten Typus — den „sozial“ empfindenden Menschen.

Die Klassiker der deutschen Philosophie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Schopenhauer) können in einer historischen Skizze der Sozialphilosophie der Neuzeit nur einen vergleichsweise spärlichen Raum beanspruchen. Mit Ausnahme Fichtes und Hegels sind ihnen nicht Gesellschaft, sondern nur Recht und Staat ernstliche Probleme. „Allerdings finden sich zuweilen (und namentlich unter den Anhängern Kants noch bis in ziemlich neue Zeit) einzelne Schriften, welche den Namen ‚Gesellschaft‘ an der Stirne tragen; allein sie verstehen ganz anderes darunter“ [1]). Das Gemeinsame dieses philosophischen Klassizismus ist die Zurückführung von Recht und Staat auf Vernunftgebote — mit einziger Ausnahme Herbarts, welcher Recht und Sitte auf ursprüngliche Geschmacksurteile zurückführte. Hat also nach den Gefühlsphilosophen das ganze soziale Leben in Recht, Sitte und Staat im Gefühl (Sympathie), nach den Utilitariern im Selbsterhaltungstrieb und dem daraus geborenen Interesse seinen letzten Grund, so nach den genannten Klassikern in einem Vernunftgebot. Der „kategorische Imperativ“ Kants, ein Gebot der praktischen Vernunft, siegt auf der ganzen Linie der deutschen Philosophie — bis auf Schopenhauer, dessen Voranstellung und einseitige Hervorkehrung des Mitleids eine Abschwenkung zur Gefühlsmoral bedeutet. Die gedanklichen Triumphe, welche die klassischen Vertreter der Vernunftimperative: Kant, Fichte und Hegel auf dem Felde der Staats- und Rechtsphilosophie gefeiert haben, sind bereits von ihnen gesinnungsver-

[1]) Vgl. Rob. v. Mohl a. a. O. I, S. 74.

wandter Feder geschildert worden[1]). Kants Philosophie insbesondere ist der „sozialen Frage“ zu gute gekommen. Seine strenge Forderung, dass man den Menschen immer nur als Zweck und nicht als blosses Mittel gebrauche, schlug freilich „jenem niederträchtigen aristotelischen Aristokratismus, welcher die Sklavenmaschine mit der göttlichen Weltordnung, oder, was dort dasselbe bedeutet, mit der Natur vereinbar hält“[2]), ins Gesicht. Der von Kant ausgehende und besonders Fichte mit elementarer Gewalt ergreifende Pflichtbegriff hat einem ethischen Sozialismus in Deutschland die Wege geebnet. Wenn einer der intimsten Kenner Kants, Hermann Cohen, sich zu dem kühnen Wort versteigen konnte: „Kant ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus“[3]), so begreift man die Wirkung Kantischer Ideen auf den Sozialismus. Kants sittlicher Ernst und Fichtes oratorisches Feuer haben es dem deutschen Volke lebendig zum Bewusstsein gebracht, dass jeder Mensch Person, d. h. weder im juristischen Sinne eine Sache, noch im ökonomischen eine „Ware“ sein darf. Der Grundsatz Kants: Niemanden — also auch den „Arbeiter“ nicht — als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu gebrauchen, generalisiert und in einem sozialen Recht verwirklicht — und wir sind auf dem besten Wege, in den sozialen Staat ohne jede Revolution allmählich hineinzuwachsen[4]).

Gewiss ist für Kant der Staat, der nicht bloss das Erzeugnis eines Vertrages, sondern in letzter Linie Ausfluss einer Vernunftidee ist, zunächst nichts weiter als die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Aber die öffentliche (soziale) Gerechtigkeit ist ihm der tiefste Ausdruck der menschlichen Gattungsvernunft[5]). Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Men-

[1]) Vgl. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 2. Aufl., I, S. 188—264, 368 bis 575.

[2]) Worte Hermann Cohens, Einleitung zur fünften Auflage zu Langes Gesch. des Materialismus, 1896, S. LXV. Die Stellung Kants zum Sozialismus bespricht eingehend K. Vorlaender, Kant und der Sozialismus, 1900. Von den Schriften Kants kommen hier in Betracht: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts (1786), Kritik der praktischen Vernunft (1788), Zum ewigen Frieden (1795), Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797).

[3]) Cohen ebenda, S. LXV. Der jüngere Sozialismus steht unter dem Sternbilde Kants. Während Ed. Bernstein sich enger an den Neukantianismus Langescher Prägung anschliesst, gab Ludwig Woltmann (System des moralischen Bewusstseins, 1898; Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus, 1899) die Parole aus: Zurück zu Kant und Darwin. Marx müsse, um wissenschaftlich wirksam zu bleiben, an den Wahrheiten des Kritizismus und Evolutionismus gemessen werden.

[4]) Vgl. meine Schr.: Das Ideal des „ewigen Friedens“ und die soziale Frage, Berlin 1896, S. 33, wo diese Ausführungen den Friedensvorschlägen Kants galten.

[5]) Es verdient Beachtung, dass Herbert Spencer in seiner Forderung der Freiheit aller auch mit Hegel, sowie in seiner Formulierung der sozialen Gerechtigkeit besonders mit Kant zusammentrifft, was den „Utilitarier“ Spencer in nicht geringes Erstaunen versetzt, Princ. of Eth. IV, Appendix A.

schen auf Erden leben[1]). Mag immerhin Herder schon in seinen „Ideen“, in seiner Schrift „Gott“, besonders aber in seiner „Metakritik“ gegenüber dieser abstrakten, alles Individuelle aufsaugenden und in sich verschlingenden Formel Kants die Einzelpersönlichkeit geschützt und in ihrem natürlichen Rechte gewahrt haben, so bleibt es doch ein unverkennbarer Vorzug des kantischen Verfahrens, über allem Individuellen erhaben eine alle Einzelpersönlichkeiten in sich schliessende und ihre vitalsten Interessen in sich befassende, auf absolute Gültigkeit Anspruch erhebende oberste Formel ermittelt zu haben[2]).

Die Ethik des kategorischen Imperativs hat keinen beredteren Fürsprecher gefunden als J. G. Fichte. Seine sittlichen Normen: Werde selbständig; handle autonom; mache dich frei; handle schlechthin gemäss deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht — anders ausgedrückt: erfülle jedesmal deine Bestimmung, haben vor allem durch jene populäre Fassung, welche Fichte diesen Gedanken in seinen zündenden „Reden an die deutsche Nation“, „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, „Vorlesungen über die Bestimmungen und das Wesen des Gelehrten“ gegeben, das deutsche Volk unverhältnismässig mehr sozialisiert als sein „sozialistisches“ Werkchen „Der geschlossene Handelsstaat“. In unserer 28. Vorlesung haben wir den Inhalt des letzterwähnten Werkes — eines förmlichen staatssozialistischen Manifestes — analysiert und mit einigen kritischen Glossen begleitet. So rückhaltslos wir uns dort gegen seine gewaltsame Niederhaltung aller wirtschaftlichen Freiheit geäussert haben, so warmherzig können wir hier seiner tiefen und feinsinnigen Analyse der bürgerlichen Freiheit beipflichten. Das Wort Jodls, „Fichtes Forderung, die ganze Welt nach unseren Vernunftidealen zu gestalten, ist mit der sorgfältigsten Wahrung der Individualität und ihrer Freiheitssphäre verbunden“[3]), gilt doch wohl nur vom „System der Sittenlehre“ (1798), nicht aber vom „Geschlossenen Handelsstaat“ (1800). Mag auch zugestanden werden, dass Fichte in der spekulativen Ableitung der Freiheit des Individuums Bewundernswertes geleistet und in der Herausarbeitung der Nationalitätsidee als eines Volksindividuums sich unsterbliche Verdienste erworben hat[4]), so lässt sich doch damit die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, dass Fichte, der klassische Vertreter und Verallgemeinerer des „Ich“, bezüglich des wirtschaftenden Individuums, dem er im „geschlossenen Handelsstaat“ die

---

[1]) Zum ewigen Frieden II, Anhang 1; Rechtslehre II, 1. Bezeichnend ist das Wort Hermann Cohens, System der Philosophie, I, Logik, 1902, S. 147: „Die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus, ist die sittliche Idee der Weltgeschichte“; vgl. auch K. Vorlaender, Kant und der Sozialismus, 1900, S. 17.

[2]) Vgl. Anna Tumarkin, Herder und Kant (Berner Studien, Bd. I), 1896, S. 80 ff.

[3]) Jodl. a. a. O. Bd. II, 73. Vgl. auch die Abhandlung Jodls: J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Zeitschr. für Philosophie u. philos. Kritik, 113. Bd., S. 191 ff.

[4]) Cohen a. a. O. S. LXXV.

Bahn vorzeichnet, ein ausgesprochener Antiindividualist ist und bleibt! Gross und bewundernswert erscheint Fichte nur in seiner Voranstellung des sittlichen Wertes der Arbeit. Wie ihm die Welt selbst nichts weiter ist als das „versinnlichte Material der Pflicht", so die Pflicht letzten Endes nichts weiter als die Arbeit, und zwar Arbeit als Selbstzweck. Wer nur arbeitet, um hinterher auszuruhen und zu geniessen, handelt unsittlich (heteronom). Denn Trägheit ist das Peccatum originale, das radikale Böse. In dieser Hypostasierung der Arbeit als des sittlichen Ideals, wie es später Proudhon und Dühring wieder aufgenommen haben, sehen wir den innersten Gedankenkern des Sozialismus Fichtes. „Das Eigentumsrecht ist das ausschliessende Recht auf Handlungen, nicht auf Sachen", heisst es im „geschlossenen Handelsstaat".

Der antiindividualistische Zug ist im übrigen nirgends schärfer ausgeprägt als in der Sozialphilosophie Hegels. Schon Fichte hatte den Zweck des Staates nicht in der Förderung des Einzelwohls, sondern in den der Gattungsinteressen — zunächst des eigenen Volkstums, weiterhin der gesamten Menschheit — gesehen. „Der Zweck des Staates, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äusseren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen." Nur Schleiermacher fand den Mut, den Ausgangspunkt Fichtes, dass die Vernunft die Quelle der Einheit im menschlichen Geschlechte sei, zu teilen, dabei aber doch das Recht der Individualität energisch zu wahren [1]). Bei Hegel hingegen wird das Individuum so sehr vom Staat überschattet, dass sich ihm der Staat geradezu zur Substanz des Sittlichen verdichtet. Mit Aristoteles hebt auch Hegel die soziale Tatsache hervor, dass die Einzelpersönlichkeit sich erst in einem Staate vervollkommnen und sittlich ausleben kann. In seinem Rechtssystem (Grundlinien einer Philosophie des Rechts) spielt denn auch die Freiheit keine geringe Rolle; der Imperativ der spekulativen Ethik: „Sei Person" bildet ja den Kernpunkt des Hegelschen Rechtssystems, in welchem er das Reich der „verwirklichten Freiheit" erblickt. Aber wie bei Fichte die Freiheit der Persönlichkeit am Mechanismus der Wirtschaft ihre Grenzen hatte, so bei Hegel am Organismus des Staatswesens. Der Staat als objektiv gewordene Gattungsvernunft ist Substanz, das Individuum innerhalb desselben nur Akzidenz; der Staat absoluter Selbstzweck, das Individuum blosses Mittel. Gewiss können „die Völker ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben, ehe sie dazu

---

[1]) Jodl. a. a. O. II, 171 ff. Vgl. auch das Kapitel über den Sieg der Hegelschen Rechtsphilosophie bei Theobald Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts, 1899, S. 131—163; Ch. Andler, Les origines du Socialisme d'État en Allemagne, 1897, reiht Hegel, Savigny und Gans unter die Vorläufer des Staatssozialismus ein, p. 25 ff. u. p. 69 ff.

kamen, diese ihre Bestimmung zu erreichen“ [1]), aber der einmal gebildete Staat, der sich als perpetuierender, im geschichtlichen Leben sich offenbarender göttlicher Geist darstellt, wird selbst zur Persönlichkeit, neben welcher alle Einzelpersönlichkeiten, welche diesen Staat konstituieren, vollkommen verschwinden — bis auf eine einzige: den Monarchen, der in sich die lebendig gewordene Gattungsvernunft verkörpert [2]). Neben der zentralen Bedeutung des Staates sinkt bei Hegel die der bürgerlichen Gesellschaft, deren Wesen Lessing in seinem Freimaurergespräch „Ernst und Falk“ schon scharf charakterisiert hatte, zur vorbereitenden Etappe herab. Der Umstand zwar, dass sich Hegel um die „bürgerliche Gesellschaft“ — für die Vertreter des „Absoluten“ im Stile Schellings [3]) eine quantité négligeable — überhaupt kümmert, sichert ihm ebensosehr eine hervorragende Stelle in der Geschichte der Sozialphilosophie, wie sein genialer Wurf in der „Philosophie der Geschichte“ auch dann noch einen bleibenden Markstein in der Geschichte des menschlichen Denkens bezeichnen wird, wenn der letzte Hegelianer oder Neohegelianer nur noch der Literaturgeschichte, diesem Mausoleum aller Gedanken, angehören wird. Allein weder hat Hegel den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft so scharf umrissen und präzis gefasst, wie man von diesem Meister der Definition hätte erwarten sollen, noch viel weniger der bürgerlichen Gesellschaft, geschweige denn dem Individuum innerhalb derselben irgendwelche tiefere Bedeutung beigemessen. Bilden sie doch nur ein (aufgehobenes) Moment des Staates [4]). Der einzige spekulative Philosoph dieses Zeitalters, der „mit einigen Tropfen sozialen Oeles“ gesalbt war, jedenfalls für die Arbeiterfrage volles Verständnis besass, war Franz v. Baader. Baader war, wie Hans Reichel jüngst nachgewiesen hat [5]), „einer der frühesten, ja vielleicht der früheste, der die Notwendigkeit einer staatlichen Arbeiterschutzpolitik erkannt und nachdrücklich betont hat“.

Eine Reaktion gegen diese von der klassischen Philosophie der

---

[1]) Philos. d. Geschichte, S. 74; Paul Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer etc. Leipzig 1890.

[2]) Grundlinien einer Philosophie des Rechts, § 278 ff.

[3]) Die Stellung der „Gesellschaft“ ist im System Schellings eine untergeordnete. Individuum und Gesellschaft sind ihm nur „Gegensätze der Reflexion“, vgl. E. W. Quarch, Zur Geschichte und Entwicklung der organischen Methode in der Soziologie (Berner Studien Bd. XXVIII), 1901, S. 23.

[4]) Neben der bereits genannten Schrift Barths vergleiche man noch R. Flint a. a. O. I, S. 455—571; G. S. Morris, Hegels philosophy of state and history, Chicago 1887, sowie B. Bosanquet, Hegels Theory of the political Organism, Mind, Jan. 1898, und die bereits öfter erwähnten beiden Bände von R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, passim. Die „bürgerliche Gesellschaft“ steht bei Hegel als Antithese der These „Familie“ gegenüber, deren Synthese der „Staat“ darstellt. Die bürgerliche Gesellschaft regelt das System der Bedürfnisse und beruht auf der Teilung der Arbeit und der Trennung der Stände. Ihre Seele ist das Beamtentum, welches Hegel sogar höher schätzt als die fürstliche Gewalt, vgl. Stahl a. a. O. 468; Kuno Fischer, Hegel, 1900, S. 716 ff.

[5]) Die Sozietätsphilosophie Franz v. Baaders, Tübingen, 1901, S. 60.

Deutschen verfolgte Tendenz der Aufsaugung der Einzelpersönlichkeit seitens des Vampirs Staat konnte nicht ausbleiben. Wie Herder gegen Kant und Schleiermacher gegen Fichte, so versuchte Proudhon gegen Hegel die Individualität zu retten. Seine rechtsphilosophischen Theorien hat Proudhon in seiner „De la justice dans la révolution et dans l'église" (1858—1859) niedergelegt. Nur die Beobachtung glauben wir an dieser Stelle noch einflechten zu müssen, dass Hegels Geschichtsphilosophie, welche den Entwicklungsgedanken zum ersten Male mit starrer Konsequenz und dialektischer Finesse durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurchgeführt hat, bei aller gewollten Loyalität, die sich in eine Verherrlichung der (germanischen) Erbmonarchie zuspitzt, doch eine Fülle revolutionärer Keime in ihrem Schosse barg [1]). Denn dass dem rechten Flügel und dem Zentrum der Hegelschen Philosophie sich nicht bloss ein so radikaler linker entgegensetzte, wie er durch die Namen Bruno Bauer, Richter, Ruge, David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach gekennzeichnet ist, welcher sozialphilosophisch im doktrinären Liberalismus stecken geblieben, zum Teil sogar in einen antisozialen Konservatismus zurückverfallen ist (wie dies in D. F. Strauss' „Der alte und der neue Glaube" der Fall ist), sondern auch der revolutionäre Sozialismus in seinen markantesten Figuren Marx und Proudhon sich seinem sozialphilosophischen Grossmeister Hegel gegenübergestellt hat, ist doch Beweis genug, wie geschmeidig und vieldeutig diese Lehre war. Im übrigen lässt selbst Proudhon, der Begründer des Anarchismus, keineswegs die Spuren verkennen, welche ihm das Studium der klassischen Philosophie der Deutschen aufgedrückt hat. Die Menschenwürde hebt er als oberste soziale Pflicht mit einer Feierlichkeit hervor, die einem Schüler Kants alle Ehre machen würde. Nicht auf die Liebe, wie schwärmerische Sozialisten wollen, sondern auf die Würde des Menschen, die immer und überall zu respektieren sei, will er den sozialen Staat der Zukunft aufbauen [2]). In seiner Betonung des Gewissens als eines unentwurzelbaren sozialen Faktors erinnert er an Fichte. Seine schwungvolle Hervorhebung des sittlichen Fortschritts in der Menschheit, deren Leugnung er eine Blasphemie nennt, zeigt umso eher den Schüler Hegels, als ihm die Verwirklichung des Ideals der absoluten Gerechtigkeit oberster Sinn der Evolution des Menschengeschlechts ist.

Dass nun Proudhon, der Verherrlicher des Rechtsgefühls, dem das Recht sogar noch höher steht als selbst die Soziabilität in der Menschennatur, gleichwohl der Vater des modernen Anarchismus geworden ist, ist eine jener Kapricen, an denen die Geschichte des menschlichen Denkens so reich ist. Und dass die Bombenwerfer in dem fein-

[1]) Charles Andler hat darum Hegel in seinem mehrfach angeführten Buch den Vorläufern des Staatssozialismus beigezählt.

[2]) Jodl. a. a. O. II, 326 f.

geistigen, wenn auch etwas hypersensiblen Proudhon ihren Vater und, falls sie in der philosophiegeschichtlichen Genealogie ebenso zu Hause sind wie in den chemischen Laboratorien, in Hegel ihren Grossvater zu verehren haben, das ist ein bacchantisches Schauspiel der Geistesgeschichte, das nur die Götter im Olymp nach seinem vollen humoristischen Gehalt zu würdigen und durch ein „homerisches Lachen" zu akklamieren im stande wären.

Von Proudhons Anarchismus zweigen sich eine individualistische und eine kommunistische Linie des Anarchismus ab. Die individualistische Linie, deren geistiges Oberhaupt der — von Proudhon übrigens unabhängige — Max Stirner (Kaspar Schmidt) ist[1]), atomisiert das soziale Individuum. Das anarchistische Kredo Stirners: „Mir geht nichts über mich" ist eine Kriegserklärung gegen alles, was Staat heisst — der Staat beruht nach Stirner auf der Sklaverei der Arbeit — und bedeutet einen zur Manie ausgearteten „Ichwahn". Der individualistische Anarchismus ist ein krankhafter Rückfall in die übrigens auch von Fichte und Hegel nicht überwundene anthropozentrische Weltanschauung; nur ist einem Stirner nicht der Mensch, wie den spekulativen Vertretern der „Gattungsvernunft", sondern der Mensch der Mittelpunkt der sozialen Gesamtheit[2]). Dieser individualistische Anarchismus hat mehr in der schöngeistigen als in der politischen Welt Anklang gefunden. Seine Stimmführer sind Tucker[3]), Mackay[4]) und — in gewisser Biegung — der Dichter Ibsen[5]). Von der demokratischen Linie dieses individualistischen Anarchismus, dessen Ideal „eine Gesellschaftsordnung ohne Staat und ohne Lohnsystem mit denkbar grösster Autonomie der Individuen" ist, spaltet sich eine aristokratische ab, deren Hauptvertreter der Modephilosoph Friedrich Nietzsche ist. Auch Nietzsche träumt von der anarchischen Ungebundenheit seines „Uebermenschen", aber diesem „Uebermenschen" ist die Anarchie ein Privilegium. Nicht die ungebundene Freiheit aller, sondern die anarchische Willkür einzelner ist ihm Sinn und Zweck der Kulturentwicklung. Ihm

---

[1]) Der Einzige und sein Eigentum, 1845.

[2]) Vgl. Adler, Anarchismus, Handwörterb. d. Staatswissensch., Bd. I, 252 bis 270; vgl. noch Robert Flint, Socialism, London 1894, p. 39. Dazu H. B. Brewster, The theories of Anarchy and of Law, 1887, p. 110 ff.; Stammler, Die Theorie des Anarchismus, Berlin 1894; E. V. Zenker, Der Anarchismus, Geschichte der anarchistischen Ideen, 1895; Reichesberg, Sozialismus und Anarchismus, Bern 1895; D. Koigen, Zur Geschichte des modernen philos. Sozialismus in Deutschland (Berner Studien, Bd. XXVI), Bern 1901, besonders über Stirner, Feuerbach, Strauss, Moses Hess und Karl Grün.

[3]) Staatssozialismus und Anarchismus, 1895.

[4]) Die Anarchisten, Kulturgemälde aus dem Ende des 19. Jahrhunderts, 1891, Volksausgabe 1894.

[5]) Vgl. Stammler a. a. O. S. 29, Note 2. Henrik Ibsen versteigt sich in einem Briefe an Georg Brandes zu der anarchistischen Behauptung: „Der Staat ist der Fluch des Individuums." In „Hedda Gabler" und „Baumeister Solness" feiert dieser anarchische Individualismus poetische Triumphe.

entschlüpfen die Worte [1]): „Die Dummheit der Arbeiterfrage ... liegt darin, dass es eine Arbeiterfrage gibt: Ueber gewisse Dinge fragt man nicht — erster Imperativ des Instinkts.“ Nietzsche bedauert, dass sich aus dem europäischen Arbeiter nicht mehr ein „Typus Chinese“ herausbilden lässt. „Was will man? Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: Will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht.“ Noch etwas pikanter markiert er seine Stellung zu dem „unverhüllten Zähnefletschen der Anarchistenhunde“ und zu „den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschaftsschwärmern“, welche sich Sozialisten nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen („Jenseits von Gut und Böse“, S. 125).

Dieselben Bruderschaftsschwärmer, die ihre ganze Kraft nicht bloss an den Sklavenaufstand in der Moral, sondern an den Sklavenaufstand schlechthin setzen, mithin den polaren Gegensatz dessen anstreben, was Nietzsche als Ideal vorschwebt, treiben das Begriffs-Tohuwabohu so weit, im Rausch der Phrase ihren radikalsten Gegenfüssler jubelnd als Bannerträger an ihre Spitze zu stellen. In Wirklichkeit gibt es keine schneidenderen Gegensätze in der Soziologie als den Sozialismus, der ja auch in seiner gemildertsten Form einen Stich ins Kommunistische hat, jedenfalls demokratisch ist, und den aristokratisch-anarchischen Individualismus Nietzsches. Fatal ist es diesem aristokratischen Anarchisten, dass ihm die logische Rubrizierungspflicht das Schnippchen schlägt, ihn selbst, den auserlesenen Uebermenschen, der sein eigenes Gelächter heilig spricht und sich selbst die „Rosenkranzkrone der Lachenden“ aufsetzt [2]), unter die von ihm so geschmähten „Anarchistenhunde“ einzureihen. Denn ob kommunistischer oder aristokratischer Anarchismus — gleichviel: das logische Schema reiht sie beide unbarmherzig in die gleiche Rubrik ein: Anarchismus. Selbst der als „christlich“ zu bezeichnende Anarchismus Tolstois [3]) ist in unseren Augen ebenso eine besondere Spielart des individualistischen Anarchismus, wie der aristokratische Nietzsches. Ihr Gemeinsames liegt in ihrem antisozialen Zug, der eben jedem anarchischen Individualismus eigen ist.

Dass diese soziale Atomisierung der Menschheit nur vorübergehend im Kopfe einiger Phantasten, nicht aber in der harten, rauhen Wirklichkeit unseres sozialen Lebens sich auf die Dauer behaupten und durchsetzen kann, hat das historische Schicksal des Anarchismus selbst unzweideutig gezeigt. Nicht der isolierende (egoistische) Individualismus eines Stirner, der übrigens possierlicher Weise selber einen „Verein der

---

[1]) Vgl. meine Schr.: Fr. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 98 f.

[2]) Zarathustra, vierter und letzter Teil, S. 87.

[3]) Darüber neuerdings E. L. Axelrod, Tolstois Weltanschauung und ihre Entwicklung, Diss. Bern, Enke, Stuttgart 1902, S. 72 ff. (über Nietzsche und Tolstoi).

Egoisten" forderte, sondern der kommunistische Anarchismus der Bakunin, Krapotkin und Reclus gewann die Oberhand. Hier bewährte sich das Dichterwort: „Wer einsam sein will, ist bald allein." Jene Franktireurs des Anarchismus besassen nicht die soziale Kraft zur Bildung einer eigenen Partei. Erst der kommunistische Anarchismus, der sich im Gegensatz zum aristokratischen eines Nietzsche auf die Brüderlichkeit aufbaut, vermochte vermittels einer stahlharten, furchteinflössenden sozialen Logik sich zu einer für die menschliche Gesellschaft verhängnisvollen Partei zu kristallisieren. „Diese Anarchisten wollen eine Gesellschaftsform, in welcher jedes Mitglied sein eigenes ‚Ich', das heisst seine individuellen Talente und Fähigkeiten, Wünsche und Bedürfnisse zur vollen Geltung zu bringen vermag. Sie verwerfen also alle Regierung und lassen nur zu, dass sich freie Genossenschaften zwecks gemeinsamer Produktion organisieren[1]"). Wie tief übrigens auch diesem kommunistischen Anarchismus der triadische Rhythmus Hegels noch im Blute steckt, ersieht man aus folgendem dialektischen Antithesenspiel Bakunins, der sich dahin zu äussern pflegte: „Das Staatstum (Zentralisation) ist die These, die Anarchie oder der Amorphismus die Antithese, die Föderation aber wird die Synthese sein." Der Briefwechsel[2]) Bakunins gewährt uns einen tiefen Einblick in die Gedankenwerkstätte des werdenden Anarchismus. Man liest aus diesen Blättern die Genesis der „Propaganda der Tat" in jeder ihrer zahlreichen Phasen heraus. „Möge man uns," äusserte sich Bakunin, „ein-, zwei-, ja zehn- und zwanzigmal aufs Haupt schlagen, unterstützt uns aber beim einundzwanzigsten Male das Volk und nimmt alles am Aufstand teil, dann sind wir für die Opfer entschädigt." Merkwürdig genug ist und bleibt es, dass selbst der wildeste, zügelloseste Anarchismus, der sich sein Recht nicht mit dem Stimmzettel erzwingen, sondern mit der Dynamitbombe in der Hand ertrotzen will, der „Solidarität" als seines soziologischen Fundaments gar nicht entraten kann. Es finden sich bei Bakunin, Krapotkin und Reclus Verherrlichungen dieser Solidarität, die uns in die entschwundene Zeit des sozialen Optimismus der selig entschlummerten Gefühlsphilosophie zurückversetzen. Die „ideal freie" anarchistische Gesellschaft der Zukunft ruht auf dem soziologischen Untergrunde des der Menschheit angeblich von Hause aus einwohnenden Prinzips der Solidarität.

Und so stehen wir heute vor einem förmlichen Begriffschaos: Die anarchistische Partei ist als solche ohnmächtig, solange ihr die sozialistische geschlossen gegenübersteht; hingegen ist ein Anarchismus

[1]) Stammler a. a. O. S. 28.

[2]) Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten, herausg. von Prof. Schiemann, Bd. VI, Michael Bakunins sozialpolitischer Briefwechsel etc., übersetzt von Dr. Minzes, 1895; vgl. auch Laurentius, Krapotkins Morallehre, 1896.

der Gedanken augenblicklich entfesselt[1]). Nicht bloss im sozialen Organismus, sondern auch in der Begriffswelt der Gebildeten des ganzen zivilisierten Erdenrunds kracht es in allen Fugen. Den Begriffen fehlt die logische Zucht, dem sozialen Organismus fehlen die harmonisierenden Imperative. Die formale Logik ist wie vergessen und die soziale augenblicklich ausser Rand und Band. Dilettantisches Geschwätz, dem es an tiefer Kenntnis der sozialen Tatsachen ebenso gebricht wie an geschultem Denken, beherrscht unmittelbar den Büchermarkt und mittelbar die „öffentliche Meinung“. Hier müsste man die Kraft besitzen, mit logischen Geisselhieben mitten in diese wilde Gedankenanarchie hineinzufahren und mit der erlösenden Wucht eines Hutten soziale „Epistolae obscurorum virorum“ zusammenzuhämmern. Wenn die Geschichte der sozialphilosophischen Ideen uns irgend etwas gelehrt hat, so doch sicherlich die eine, mit kristallklarer Deutlichkeit sich abhebende Tatsache, dass die letzte Wahrheit nicht in der verwirrenden Leidenschaftlichkeit des chaotischen Parteigetriebes, sondern nur in der ruhigen Sachlichkeit des klaren logischen Denkens gefunden werden kann. Die herrschende Gedankenanarchie kann daher, wenn überhaupt, dann nur durch eine streng logische Prüfung der heute einander schroff befehdenden soziologischen Gegensätze gebannt werden. Die Gefahr einer logischen und sozialen Verwilderung ist unter dem herrschenden Begriffs-Tohuwabohu heute viel zu weit vorgeschritten, als dass so schwächliche Mittelchen, wie die deutschen Philosophen Fr. Albert Lange, Eugen Dühring und Eduard v. Hartmann sie vorschlagen, noch verfangen könnten.

Die sozialen Forderungen, die Lange in seiner „Arbeiterfrage“[2]) formuliert hat, haben sich inzwischen zum grossen Teil verwirklicht, ohne dass die „soziale Frage“ ihrer Lösung wesentlich näher gerückt wäre. Lange verlangt nämlich 1. Anerkennung der Arbeiterfrage, 2. eine wirkliche und vollständige Emanzipation der Arbeiter, 3. dass man die materielle Hebung der Arbeiter nicht von der intellektuellen und moralischen trenne, 4. dass die Arbeiterfrage stets im Zusammenhang mit der allgemeinen sozialen Frage erfasst werde, 5. die Gewährung möglichster Freiheit der Bewegung. Kennern der sozialen Bewegung der Gegenwart braucht kaum gesagt zu werden, dass ein erklecklicher Teil dieser Forderungen sich inzwischen zur Wirklichkeit durchgerungen hat. Auch der „Wirklichkeitsphilosoph“ Eugen Dühring, der in seinem „Kursus der Philosophie“ einem „sozialitären“ Zustand das Wort redet, hat schwerlich soziologisch den Vogel abgeschossen.

[1]) Vgl. die Abhandlungen „Gedankenanarchie“ und „Gefühlsanarchie“ in m. Wende des Jahrh., 1899, S. 287 ff.

[2]) 5. Aufl., Winterthur 1894, S. 378—392. Dazu die Schrift Langes, Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey, 1866, sowie Gesch. d. Materialismus, S. 811 ff.

Er geht nämlich (S. 192—262) von der Forderung einer schärferen Menschheitsausprägung aus. Ihm ist Rousseau nicht ein, sondern der Sozialphilosoph. Seine kommunistische Moralphilosophie will alles „Herrentum“ ebenso radikal verbannen, wie Nietzsche es begründen. Ihm ist das Individuum vollkommen souverän — ein soziales Atom. An die Stelle des jetzigen Gewaltstaates hat ein „sozialitärer“ Staat zu treten. Im siebenten Abschnitt (S. 386—436), der überschrieben ist: Sozialisierung aller Gesamttätigkeiten, entrollt Dühring ein phantastisches Idealbild seines „sozialitären“ Gemeinwesens in hell aufgetragenen Farben. In der von Dühring erträumten „freien Gesellschaft“ wird der sozietäre Mechanismus den ewigen Widerstreit zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gesellschaft, sowie die unendliche Kompliziertheit in der alle befriedigenden Regelung der Produktions- und Konsumtionsverhältnisse mit spielender Leichtigkeit dadurch lösen, dass die Arbeit nicht mehr um ihres Ertrages, sondern um ihrer selbst willen — man denke an Fichte — vom Individuum geleistet werden wird. Hier werden uns verführerische Zukunftsbilder aufgerollt, die alle Fühlung mit dem praktischen Leben verloren haben. Wer die Menschennatur umbiegen, ja vollständig umschaffen will, ist eben in unseren Augen noch ellentief im Utopismus stecken geblieben. Vom Grubenarbeiter oder Steinklopfer etwa erwarten, dass sie ihre Arbeit ohne Rücksicht auf den winkenden Lohn, „um der Arbeit selbst willen“ verrichten werden, heisst Uebermenschliches erhoffen. Die Evolution der Gesellschaft kann, wie die der menschlichen Gefühle, immer nur langsam, schrittweise vor sich gehen.

Hat nun Dühring den Mut zur sozialen Utopie, so Eduard v. Hartmann den anerkennenswerten, weil fast vereinzelt dastehenden Mut des rückhaltlosen Einstehens für die Beibehaltung der kapitalistischen Produktionsweise der Gegenwart. Ihm löst sich die „soziale Frage“ in drei Unterfragen auf: 1. Kann das schon gegenwärtig Produzierte zweckmässiger verteilt werden als bisher? 2. Kann die Produktion über den gegenwärtigen Stand hinaus gesteigert werden? 3. Kann die Arbeitslast unter ihr gegenwärtiges Mass vermindert werden?[1])

Durch Erhöhung des Arbeitsertrages (175—344), sowie Verminderung der Arbeitslast (373—440) glaubt er der wesentlichsten Schwierigkeiten der „sozialen Frage“ Herr zu werden. Hier scheint uns der Philosoph des „Unbewussten“, ungeachtet der zahlreichen tiefen Blicke in den Wirtschaftsmechanismus der Gegenwart und so mancher glücklich formulierter sozialpolitischer Reformvorschläge, den mächtigen Flügelschlag unseres offenkundig sozial empfindenden Zeitalters geflissentlich überhören zu wollen. „Sozial wollen wir alle sein“ ist und bleibt nun

[1]) Ed. v. Hartmann, Die sozialen Kernfragen, Leipzig 1894. S. 1.

einmal das Feldgeschrei des zur Neige gehenden Jahrhunderts, wie das der Humanität und Aufklärung die Losung des verflossenen war. Ein alle Zeichen der Zeit deutender Philosoph muss mit diesem sozialen Faktor rechnen, will er sich nicht dem Vorwurf aussetzen, dass er ebensosehr einem „kapitalistischen“ Ueberschwang erlegen sei, wie Dühring einem „sozialitären“. Die Entscheidungsschlacht zwischen Kapitalismus und Sozialismus lässt sich durch die zahmen sozialpolitischen Reformvorschläge v. Hartmanns vielleicht etwas hinausschieben, nicht aber endgültig beschwören. Und so stehen wir denn am Ende unserer kritischen Skizze ebenso wie an ihrem Anfang vor einer Fülle fataler Fragezeichen und ungelöster soziologischer Probleme. Der Streit der Meinungen — selbst der streng wissenschaftlichen — wogt ruhelos hin und her. Der Anarchie der Gedanken, wie sie heute im wilden Widerstreit der politischen Parteien und wissenschaftlichen Kämpfe empfindlich zu Tage tritt, muss gesteuert werden. Wir können uns daher, am Schlusse unserer Skizze der sozialphilosophischen Ideen und Reformvorschläge der vorangegangenen Geschlechter angelangt, unmöglich dabei bescheiden, bloss die Tatsächlichkeit der vorhandenen Gedankenanarchie konstatiert zu haben, also unsere Untersuchung mit einem negativen Ergebnis abzuschliessen. Wir müssen vielmehr in einem letzten systematischen Abschnitt den Versuch wagen, der nach Befreiung aus dem hier geschilderten sozialphilosophischen Chaos lechzenden Menschheit ein klärendes Wort zu sagen. Vielleicht gelingt es uns, jenes Oelblatt als Friedenssymbol zu erhaschen, welches als Wahrzeichen dafür dienen mag, dass die Gewässer der uns bedräuenden sozialen Sintflut sich zu verlaufen beginnen.

Dritter Abschnitt.

Grundzüge eines Systems der Sozialphilosophie.

Vierunddreissigste Vorlesung.

Individuum — Gesellschaft — Staat.

Ueber das Verhältnis des Individuums zu Gesellschaft und Staat sind wir in den Darlegungen unseres ersten Abschnittes zu Ergebnissen gelangt, welche frappierende Parallelerscheinungen mit den kritischen Resultaten unseres zweiten Abschnittes aufweisen. Der Ursprung jener sozialen Gebilde, welche wir in unserem ersten Abschnitte behandelt haben (Familie, Eigentum, Gesellschaft, Staat, Sprache, Recht, Religion, Sitte, Kunst und Wissenschaft) zeigte uns eine merkwürdige Gedoppeltheit der menschlichen Natur schon in ihrem unreflektierten Urzustande [1]). Das instinktiv sprach- und sittenbildende, zur sozialen Gemeinschaft vermittels der immanenten Teleologie gedrängte Individuum zeigt, lange bevor es in einer Philosophie dieses soziale Zusammenleben zum Gegenstande bewusster Reflexion erhebt, jenes Doppelantlitz, welches uns auch in der historischen Betrachtung der Sozialphilosophie durchgehends entgegengetreten ist: auf der einen Seite die krampfhaftesten Anstrengungen zur souveränen Behauptung der eigenen Individualität, auf der anderen ein unstillbares Verlangen nach der Gattung, d. h. nach einem Aufgesogenwerden von einer grösseren (religiösen, staatlichen, nationalen, rechtlichen, sprachlichen, beruflichen etc.) Gemeinschaft. Die uralte Streitfrage nach dem Verhältnis des einzelnen zum Allgemeinen, der Spezies zur Gattung hat hier eine soziologische Biegung erfahren. Schon der Naturmensch sieht sich aus einem unbewussten Gattungsinstinkt heraus genötigt, in seinem Kampf um die Selbstbehauptung einen grösseren Kreis (Familie, Clan, Sippe, Gens, Gaugenossenschaft) einzuschliessen und mit der Fürsorge für die eigene Existenz eine solche für andere zu verbinden, wie denn auch schon der Löwe sein Junges eifersüchtig bewacht und das Herdentier überhaupt das Gattungsinteresse instinktiv verteidigt. Ob dieser Sieg der Gattungsinteressen über die Individual-

---

[1]) James Mark Baldwin, Das soziale und sittliche Leben, deutsch von Ruedemann, 1900, S. 360, gibt folgende Formel: das Individuum ist die partikularisirende, die Gesellschaft die generalisierende soziale Kraft.

interessen, des Staates über das Individuum, dem Machtwillen kluger Tyrannen (Epikur, Hobbes), einem reinen Vernunftgebot (Locke, Leibniz, Kant) oder der angeborenen Sympathie (soziale Schule, Aristoteles, Stoiker, Grotius, Shaftesbury, Smith, Hume) zu danken sei, bleibe vorerst unerörtert. Neben den genannten Grundmotiven gesellschaftlichen Zusammenschlusses spielen sicherlich noch Neben- und Untermotive mit, auf welche soziologische Forscher der Jüngstzeit im Bestreben, das von ihnen gefundene Motiv recht kräftig herauszustellen, mit besonderem Nachdruck hingewiesen haben. Der „Rassenkampf", wie ihn Gumplowicz schildert, die „Arbeitsteilung", deren Bedeutung besonders Durkheim betont, der „Nachahmungstrieb", dessen soziologische Tragweite Gabriel Tarde hervorgehoben (und überspannt) hat [1]), die gesellschaftliche und staatliche Kristallisation, auf deren psychisch-soziologischen Effekt Izoulet den Akzent gelegt hat, Altersklassen und Männerbünde, auf welche H. Schurtz jüngst die Aufmerksamkeit gelenkt hat, die „Gleichenliebe", welche E. V. Zenker (Die Gesellschaft, 2. Bd., 1903, S. 60) zum sozialen Grundgefühl erhebt: alle diese und eine Reihe anderer Momente haben in naturgesetzlicher Evolution zusammengewirkt, den Umkreis derjenigen Individuen, welche der Mensch nach und nach in seine Fürsorge einschliesst, ständig auszuweiten. Die Klimax dieser Evolution der Soziabilität der Menschennatur zeigt folgende Stufengänge auf: alle Fürsorge beginnt mit der eigenen Person, setzt sich fort in Familie, Stamm, Gau, Volk und weitet sich endlich aus bis zur höchsten soziologischen Spitze: Menschheit. Wie die religiöse Evolution den immanenten Fortschritt von Haus- und Familiengöttern (Penaten) bis zum einzigen Allgott aufweist, so die soziale Evolution den Aufstieg von der Fürsorge für die eigene Person zu der für die ganze Menschheit. Wie nach der Häckelschen Einteilung von Phylogenese und Ontogenese jedes Individuum in seinem anatomischen Bau eine abgekürzte Stammesgeschichte repräsentiert, d. h. im abgekürzten Verfahren dieselben Phasen durchläuft, die seine Ahnenreihe im jahrtausendelangen Entwicklungsprozess durchgemacht hat, so scheint auch das soziale Individuum, je weiter es in der Kultur fortschreitet, die verschiedenen Stadien der sozialen Evolution — Ich, Familie, Stamm, Gau, Volk, Menschheit — als naturgesetzliches Erzeugnis in sich abgekürzt darzustellen. Atavistische Rückfälle sind dabei freilich nicht ausgeschlossen. Wie auf der religiösen Linie der Evolution sich gar manche ihre Privatgötzen zurechtschnitzen oder im Polytheismus stecken bleiben, so kann auch der Kulturmensch auf der sozialen Linie der Evolution an einem solchen atavistischen Rückfall laborieren, indem er entweder bei seinem lieben

[1]) Vgl. über alle diese Theorien James Mark Baldwin a. a. O. S. 393 ff. und meine Abh.: Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft, Literaturbl. der N. fr. Presse vom 18. Jan. 1903.

Ich die Kette der sozialen Evolution abschliesst, oder sie höchstens auf seine nächste Familie ausdehnt, ohne jemals bis zum Schlussglied dieser Kette, der Menschheit, vorzudringen. Das ist alsdann ein sozialer Defekt, der bedauerlich, aber ebenso ein unausbleibliches Entwicklungsprodukt ist, wie dass immer noch einzelne missgestaltet oder geradezu als Krüppel zur Welt kommen.

Dieses ständige abgekürzte Reproduzieren der Stammesgeschichte seitens der Individuen, welches sich auf der Linie des sozialen Geschehens ebenso ungekünstelt nachweisen liesse, wie auf der alles biologischen Geschehens, ist die Nabelschnur, welche jedes soziale Individuum mit der gesamten menschlichen Gattung verbindet. In dieser Beleuchtung gesehen, machen aber nur Menschen, nicht auch Tiere eine soziale Evolution durch[1]). Das Tier, welches geschichtslos, weil sprach- und schriftlos ist, reproduziert nur in seinem anatomisch-physiologischen Bau seine eigene Stammesgeschichte, nicht aber in seiner sozialen Gliederung. Herdentiere haben, weil keine Geschichte, auch keine soziale Evolution. Im Tierreich ist jedes Glied einer Herdengemeinschaft darauf angewiesen, immer wieder von vorne anzufangen, weil es ausser dem Instinkt keine soziale Kontinuität besitzt, während der sprachbegabte Mensch in den Denkmälern der Literatur und Kunst, der geschichtlichen Traditionen, der rechtlichen, politischen und sozialen Institutionen ein im beständigen Flusse befindliches soziales Kontinuum darstellt. Evolution und Kontinuum beschränken sich beim Tier auf die biologischen Erscheinungen, während sie sich beim Menschen auch auf die psychisch-soziale Seite seiner Natur erstrecken.

Das gleiche Widerspiel, welches wir im natürlichen (unreflektierten) Evolutionsprozess des sozialen Individuums konstatiert haben, nach welchem dieses zwischen den Eigen- und Gattungsinteressen, mit welchen letzteren es am Faden der Kontinuität des Menschengeschlechts zusammenhängt, unsicher oszilliert, wiederholt sich in der Geschichte der Sozialphilosophie, welche jenen Evolutionsprozess zum Gegenstande bewusster Reflexion erhoben und kritisch untersucht hat. Hier wie dort das gleiche Doppelantlitz. Das unreflektierte soziale Individuum sieht sich durch den immanent zweckmässigen Verlauf der sozialen Evolution selbst vor die Alternative gestellt: Individualität — Soziabilität[2]). Das reflektierende Bewusstsein schafft in der Sozialphilosophie für diesen ewigen Widerstreit folgende sozial-ethische Formeln: Egoismus — Altruismus, Utilitarismus — Sympathie, Individualismus — Sozialismus, anarchische Willkür — soziale Gesetzlichkeit. Und so hat denn die Philosophie recht eigentlich nur die Formeln für das gefunden, was wir schon im ersten

[1]) Vgl. dazu H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, S. 45 f.; Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung I, 293.

[2]) Vgl. Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, I, 105 f.

Abschnitt unserer Untersuchungen als latente Tendenz der sozialen Evolution erkannt haben. Das Aufzeigen dieser Parallelerscheinungen könnte uns das verzweiflungsvolle Wort des Goetheschen Faust entpressen:

Da steh ich nun, ich armer Tor!
Und bin so klug, als wie zuvor.

Ursprung der sozialen Funktionen und philosophische Reflexion über das Wesen dieser Funktionen — der objektive Gang des sozialen Naturgeschehens und dessen subjektive Spiegelung im philosophischen Bewusstsein der denkenden Menschheit — zeigen in verhängnisvollen Parallellinien, die sich nach dem Axiom Euklids erst im Unendlichen schneiden können, die gleiche tiefe Zwiespältigkeit in der sozialen Menschennatur. Das abgrundtiefe soziale Problem spitzt sich in die Frage zu, ob die Möglichkeit eines sich allmählich herstellenden Gleichgewichts zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gattung [1]) zugestanden wird oder nicht.

Dieser unaufhörliche Interessenkampf wogt in der Menschheit, seitdem es soziale Verbände gibt, und spiegelt sich in der Philosophie insonderheit seit dem Auftreten der Stoa. Mit dem stoischen ἡγεμονικόν war das Problem der Persönlichkeit in die Debatte geworfen. Der stoische „Weise" ist das Modell der „Persönlichkeit". „Das ἡγεμονικόν als das κυριώτατον τῆς ψυχῆς wird von allen Stoikern an die Spitze der acht Seelenfunktionen gestellt" [2]). Von dem unklaren Begriff der Persönlichkeit, wie er zuerst im stoischen ἡγεμονικόν auftaucht, bis zur jüngsten Definition der einheitlichen Persönlichkeit, die wir Simmel verdanken — unter einer einheitlichen Persönlichkeit, ganz allgemein gesprochen, ist eine solche zu verstehen, deren einzelne Seeleninhalte miteinander in einem nach empirischen Regeln der Psychologie begreiflichen Zusammenhange stehen [3]) —, ziehen sich durch die Geschichte der Philosophie zahllose Fassungen dieses Problems hindurch. Der mehr als 700jährige scholastische Streit um die Universalien, den eine harmlose Stelle in Porphyrs Isagoge angefacht hatte — universalia ante rem (Platon), universalia in re (Aristoteles), universalia post rem (Epikur) —,

---

[1]) Von jüngeren Erscheinungen ist besonders F. Le Dantec, La définition de l'individu, Revue philosophique, 41, 1901, p. 13 ff. und 151 ff. zu nennen. Ph. Gugler, Die Individualität und Individualisation des einzelnen, Leipzig 1896, geht der uns beschäftigenden Frage gar nicht nach; Guglers Untersuchungen beschränken sich auf das ästhetische Individuum, S. 12 ff., 143 f., ohne das soziale auch nur zu streifen. Benj. Kidds Soziale Evolution, deutsch von Pfleiderer, Jena 1895, gelangt zu dem niederschmetternden Ergebnis, dass „die Interessen des sozialen Organismus und die seiner jeweiligen Individuen sich jederzeit wie die ärgsten Feinde gegenüberstehen", S. 73, ja er findet in diesem Konflikt geradezu den „Kernpunkt in der Geschichte der Menschheit", Kap. IV, S. 76—90; vgl. auch W. Sharp Mc. Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 159 ff.; Ratzenhofer a. a. O. S. 202.

[2]) Vgl. meine Psychologie der Stoa, I, S. 127. Vgl. auch Windelband, Gesch. d. Philosophie, 1892, S. 131, wo auf dieses ἡγεμονικόν grosses Gewicht gelegt wird; Rud. Eucken, Gesch. und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 200 ff.

[3]) Vgl. Georg Simmel, Einleit. in die Moralwissenschaft, Berlin 1892, II, 364.

dreht sich ja, sofern man ihn soziologisch fasst, immer wieder um das Verhältnis der Individuen zur menschlichen Gattung. Es kann uns natürlich nicht beifallen, an dieser Stelle den historischen Verlauf des Universalienstreites auch nur zu skizzieren; hingegen dürfen wir hier mit dem peinlichen Geständnis nicht zurückhalten, dass dieser scholastische Universalienstreit noch lange nicht endgültig geschlichtet ist [1]). Streng individualistische Soziologen fassen den Staat als Summe seiner Teile (Bürger) auf — nach der Formel: universalia post rem. Platonisierende Soziologen hingegen sehen im Staat das logische Prius, nach dem Schema: universalia ante rem [2]).

Dem Kultus der Persönlichkeit, des genialischen, ganz auf sich gestellten Individuums opfern gedanklich voneinander so fernab liegende Philosophen, wie Feuerbach, Stirner, Dühring, endlich und besonders aber Schopenhauer und Nietzsche. Wie Nietzsche mit philosophischen, so kämpfen heute Tolstoi und Ibsen mit poetischen Waffen für die Individualität.

Eine Reaktion konnte nicht ausbleiben. Schon Kant hatte in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft die Menschheitsgeschichte nicht bloss als Naturgeschichte, sondern wesentlich als Freiheitsgeschichte begriffen. Diese Entwicklung der Menschheit (nicht des Menschen) zur Freiheit ist der Grundton, der in den gewaltigen spekulativen Systemen der Fichte [3]), Schelling [4]) und Hegel wiederkehrt. Wie im Individualismus Herderscher Prägung individuelle Vollkommenheit und individuelle Glückseligkeit Sinn und Zweck der Geschichte sind, das Ganze also nur seines Teiles, die Gattung nur ihrer Spezies wegen da ist, so in der klassischen Philosophie umgekehrt der Teil des Ganzen wegen, das Individuum nur um der Gattung willen. Dort ist der Sinn der sozialen Evolution der Mensch, hier der Mensch. Der sichtbare soziologische Repräsentant der Gattungsinteressen des Menschengeschlechts, der Staat, hat dem Siebenmeilenstiefeltempo der Gesellschaft Halt zu

---

[1]) Ueber diesen Universalienstreit vgl. die umfangreichen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie von Hauréau, Ritter, Stöckl, Werner u. a. Literatur in Ueberweg-Heinzes Grundriss, Bd. II, 8. Aufl.; Maurice de Wulf, Le problème des Universaux dans son évolution historique du IX[e] au XIII[e] siècle, Archiv für Gesch. d. Philos., Bd. X, H. 4, 1896, S. 427 ff.

[2]) Der ganze Streit zwischen induktiver und deduktiver Methode in der Logik, zwischen induktiver und deduktiver Methode in der Nationalökonomie (Schmoller — Menger) hat das Universalienproblem zum Mittelpunkt. Für die mechanische Weltanschauung ist eben das Einzelne früher da als das Ganze, für die organische das Ganze früher als seine Teile, vgl. Gustav Schmoller, Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik, 1898, S. 291 ff.

[3]) Wie Kant den tiefsten Sinn der Geschichte in der fortschreitenden Freiheit, so hat der Sozialethiker Fichte ihn in der sich steigernden Gleichheit der Menschen gesehen.

[4]) Vgl. Schelling, Werke, VI, 575 ff. Schelling ist der Schöpfer der organischen Rechts-, Staats- und Geschichtsauffassung, vgl. Eucken, Gesch. und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 165.

gebieten. Die Gesellschaft ist und bleibt nämlich der Tummelplatz der Individualität, also der sozialen Variabilität, der Staat hingegen Hort und Hüter der menschlichen Gattungsinteressen, also der sozialen Konstanz. Die Gesellschaft züchtet, der Staat schablonisiert die Persönlichkeit [1]).

Der soziale Konflikt spielt sich heute, philosophisch verstanden, zwischen Staat und Gesellschaft ab. Wird die Gesellschaft Meister, wie der Anarchismus will, dann ist's mit der Stetigkeit der sozialen Entwicklung zu Ende, dann tritt die individuelle Willkür, die soziale Variabilität, an die Stelle der festen staatlichen Gliederung, der Konstanz, der Zufall an die Stelle des Gesetzes, das Chaos an die Stelle des Kosmos. Die politische ultima ratio einer ungehemmten Entfaltung der Individualität, einer ins Ungemessene und Zügellose gehenden Abweichung vom Gattungsmässigen und Lostrennung vom staatlich geregelten Zusammenwirken der Menschheit heisst Anarchismus.

Jeder radikale Individualismus mündet in seiner letzten, richtig gezogenen Konsequenz in seine Karikatur, den Anarchismus, ein. Selbst Herbert Spencers Soziologie macht hievon keine Ausnahme. Denn heisst Individualismus Abheben vom Gattungsmässigen, gewaltsames Heraustreiben von möglichst vielen „Einzigen" im Sinne Stirners oder „Uebermenschen" im Sinne Nietzsches: wie wollen dann diese erlesenen Einzelexemplare sozial miteinander auskommen? Wir wissen ja, dass der geschichtlich bekannte Mensch niemals als „Einzelner", als soziales Atom vorkommt! Wie wir in unserem physiologisch-anatomischen Bau die Geschichte unserer Gattung verkürzt darstellen (Phylogenese), so in unserer seelischen Beschaffenheit die geistige Entwicklungsgeschichte der vorangegangenen Geschlechter. Es ist ein ewiger Irrtum des extremen Individualismus, dass irgend ein Mensch ein „Einzelner" sei. Das Ideal der vollendeten „Einzigkeit" wäre ja, dass jeder Mensch ausnahmslos ein homo sui generis würde — eine mythische Fiktion, eine soziologische Robinsonade. Das Kriterium der Richtigkeit eines Prinzips ist und bleibt doch aber immer seine logische Zuendedenkbarkeit. Vermag nun jemand, es sei denn im Fieberwahn, den Anarchismus zu Ende zu denken, in seine letzten dialektischen Schlupfwinkel zu verfolgen? Geht die Variabilität der Spezies homo sapiens so weit, wie ihr zu Ende gedachtes Prinzip fordert, dass jeder Mensch sich selbst sein ein und alles, sein erstes und letztes sei, dass er seine persönlichen Merkmale einzig und für sich allein habe, so dass er gar nicht — von einer Zweihändigkeit natürlich abgesehen — unter den Gattungsbegriff „Mensch" subsummiert werden könne: Warum hatte Stirner, der Vertreter des „Mir geht nichts über

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Die menschl. Gesellschaft als philosophisches Problem, Deutsche Rundschau, Bd. XX, H. 4 (Jan. 1899), S. 37 f., sowie Wende des Jahrhunderts S. 225 ff.

Mich", das possierliche Bedürfnis, einen „Verein von Egoisten" zu stiften — ein pikantes Analogon zum Verein der prinzipiellen Vereinsgegner — und warum sucht Nietzsches selbstherrlicher Zarathustra unablässig nach mehr „Uebermenschen"?

So unentbehrlich im Haushalte des menschlichen Zusammenlebens die Individualitäten auch sein mögen, und so ungern wir selbst diese verschrobensten Exemplare von philosophisch-anarchistischen Individualitäten — Stirner und Nietzsche — aus literarischer Gourmandise vermissen möchten: generalisiert wären sie, ästhetisch gesprochen, ein Unding, sozial gesprochen, ein Unglück. Individualitäten können immer nur Ausnahmen, nie die Regel, immer nur reizvolle Spielarten, niemals generelle Typen darstellen. Mag es tausendmal wahr sein, was wir ja selbst vertreten, dass der Sinn der Geschichte im Herausarbeiten von Persönlichkeiten zu suchen ist, dass aller Kulturfortschritt im Herauswachsen aus dem Herdentiermässigen, im Ueberwinden der absoluten sozialen Konstanz, wie sie früheren Generationen eigen war, zu suchen ist, so ist es ebenso wahr, dass ein Uebermass von sozial unverdauten Individualitäten für das Leben der Gesellschaft nicht zu unterschätzende Gefahren in sich birgt. Soziale Plethora ist nicht minder gefahrvoll als Anämie. Gerade weil wir die Freiheit über alles schätzen, verabscheuen wir die Zügellosigkeit. Das philosophische Problem der Gesellschaft, und zwar unserer modernen Gesellschaft mit ihren ganz anders gearteten Voraussetzungen und ihren von der Antike völlig abweichenden soziologischen Vorbedingungen, spitzt sich also dahin zu: Wie lässt sich zwischen Individualität und Gattung, zwischen Persönlichkeit und Masse, zwischen der vom Standpunkte des Individuums aus berechtigten Forderung der Abweichung von der sozialen Konstanz und der vom Standpunkte der Menschheit aus ebenso berechtigten Forderung der im Gattungsinteresse der Menschheit liegenden Aufrechterhaltung der sozialen Konstanz ein fester Rhythmus, ein vergleichsweise ruhiges Gleichgewicht herstellen?[1]). Ist ein solches Gleichgewicht überhaupt erreichbar? Werden wir den tragischen Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat, zwischen Individualität und Gattungsmässigkeit zu überwinden vermögen? Wird das Ziel der Geschichte — die Maximisation der sozialen Gleichheit — durch ihr bisher angewandtes Mittel — Herausarbeitung von Individualitäten — der menschlichen Gesellschaft nicht zum Fluche gereichen? Sollen wir etwa an dieser soziologischen Biegung des scholastischen Universalienproblems — was ist das Primäre: Individuum oder Gattung? — schmählich zu Grunde gehen, zwischen diesen beiden Mühlsteinen zerrieben werden? Richtig verstanden dreht sich alles um das Universalienproblem. In Logik und Erkenntnistheorie, in Metaphysik und Ethik

[1]) Vgl. dazu Th. Lindner, Geschichtsphilosophie, 1901, S. 179 ff.; E. V. Zenker, Die Gesellschaft, 2. Bd., 1903, S. 126 ff.

ist und bleibt das Universalienproblem die Kardinalfrage der Philosophie. In der Logik lautet die Frage: was ist Wahrheit? der einzelne konkrete Begriff oder der abstrakte Allgemeinbegriff — die Idee? Methodologisch gefasst: Induktion oder Deduktion? In der Erkenntnistheorie heisst sie: was ist wirklich? Die einzelne Empfindung des Individuums (subjektivistischer Phänomenalismus oder Solipsismus), oder der in die Aussenwelt hinausprojizierte verdinglichte Empfindungskomplex? Hie Parmenides, Plato, Cohen, hie Protagoras, Hume, Mach.

Das soziologische Universalienproblem lautet: Was ist früher: das Ganze oder die Teile? Die Gattung oder das Exemplar? Die Menschheit oder der Mensch? Der Staat oder der Bürger? Nach der antiken Staatsauffassung (Platon, Aristoteles) geht der Staat als Ganzes dem Bürger als Teil logisch voran (τὸ ὅλον πρότερον τῶν μερῶν), nach der modern-individualistischen ist der Staat umgekehrt nur aus seinen Teilen (Bürgern) zusammengesetzt. Jene nennen wir die organische, diese die mechanische Staatstheorie.

Soll es nun unser geschichtliches Schicksal sein, an diesem brudermörderischen Konflikt, diesem gleichsam ins Soziologische hinüberprojizierten Kain- und Abelproblem, elend zu Grunde zu gehen? Hier stossen wir auf die Frage nach Berechtigung und Umfang der viel verhandelten Milieutheorie, deren Missverstehen vielfach heillose Wirrnis erzeugt hat.

Wie nämlich alle metaphysischen Probleme heute ein biologisches Mäntelchen umgehängt erhalten, so wurde jener platonische Standpunkt, dem nur die Gattung real, das Individuum hingegen bloss deren flüchtiger Abglanz ist, von der Soziologie wieder aufgenommen und unter der irreführenden Spitzmarke „Lehre vom Milieu" als neue Heilswahrheit angepriesen [1]). Wir sehen in der namentlich von Taine ausgebauten „Lehre vom Milieu", nach welcher jedes Individuum nur ein Produkt seiner „Umwelt" ist, nur die natürliche Reaktion des sozialen Determinismus gegen den Indeterminismus, der Gattung gegen die Spezies, des Wohls Aller gegen Willkür und Uebermut des einzelnen. Man versteht alsdann sehr wohl, weshalb sich ein anarchischer Individualist vom Schlage Nietzsches von dieser alle Individualität erdrückenden und erstickenden, alle Selbstheit zu flacher Werkeltagsmässigkeit gewaltsam nivellierenden Theorie des Milieu so abgestossen fühlt, dass ihm einmal das zornige Wort entfährt, die Lehre vom Milieu sei „eine wahre Neurotikertheorie, die sakrosankt und beinahe wissenschaftlich geworden ist". Das Individuum innerhalb der Gruppe zählt den strengen Vertretern der Milieutheorie nicht mehr, als das Atom in einem grösseren Aggregat, als die Zelle im Gesamtkörper des Menschen. Wie der Mensch einen

[1]) Aless. Chiapelli, Le promesse filosofiche del Socialismo, Napoli 1897, p. 41, hebt die interessante Tatsache hervor, dass die Lehre vom „Milieu" ihrem Keime nach auf Hippokrates zurückgeht.

Zellenstaat darstellt, wobei die einzelnen Zellen, obwohl sie in ihrer Summe den Menschen konstituieren, auf den fertigen Menschen einflusslos sind, so der politische Staat eine Summierung von sozialen Zellen, die gemeinsam den staatlichen Organismus konstituieren, ohne dass die einzelne soziale Zelle die Fähigkeit besässe, in die Entwicklung des Gesamtorganismus, sei es hemmend, sei es fördernd, einzugreifen[1]). Alexander von Humboldt prägte dafür die Formel: „Die Gesellschaft war vor dem Individuum da.“ Nach dem Parallelogramm der sozialen Kräfte könnten immer nur soziale Gruppen auf Gruppen, allenfalls auch Gruppen auf Individuen, niemals aber Individuen auf Gruppen wirken.

Wäre diese Forderung eine berechtigte, im Wesen der sozialen Entwicklung begründete, dann hätten der griechisch-römische Fatalismus, die kirchliche Prädestinationslehre und das Kismet des Mohammedanismus das letzte Wort in der Geschichte behalten. Was ist denn diese völlige Preisgebung des Individuums zu Gunsten seiner Gruppe anderes als soziologisches Kismet? Und was ist das Kismet anderes als eine missverständliche, in einen Glaubenssatz gehüllte Interpretation des Kausalbegriffes? Weil man bei vorgeschrittener Ueberlegung die Abhängigkeit des Individuums von seinen Motivationen und das Bedingtsein dieser von der sozialen Gruppe ermittelt hat, verallgemeinert man diesen Satz in der Kirche dahin, dass der Mensch vom Schicksal, der göttlichen Vorsehung, dem Fatum oder Verhängnis abhängig, in der Philosophie dahin, dass er dem Satz des Grundes, d. h. der von innen gesehenen Kausalität, bedingungslos unterworfen bleibt, in der Soziologie endlich dahin, dass er ausschliessliches Produkt seines sozialen Milieus sei. Soweit es sich nun in diesen Verallgemeinerungen um die einfache Feststellung und unbedingte Geltung des Kausalgesetzes handelt, waren sie auch ganz berechtigt; falsch ist nur der sich daran schliessende soziologische Kalkül.

Aus der vorausgesetzten, sei es gläubig geahnten, sei es wissenschaftlich erfassten, uneingeschränkten Geltung des Kausalgesetzes folgert der Mohammedaner eine blinde, tatenlose Ergebung in das Schicksal, folgerte die Kirche die Prädestination zur Sünde. Kann das so verpönte „Ich“ doch nichts gegen das soziale Milieu; muss es vielmehr unweigerlich alles das vollziehen, was dieses von ihm fordert und bei ihm durchsetzt: wozu dann aller Lärm? Durchschaue ich meine unbedingte Abhängigkeit von der sozialen Gruppe, und gelange ich von anderer Seite zu der Ueberzeugung, dass ich weder für, noch gegen diese Gruppe etwas vermag: zu welchem Ende meine Kraftanstrengung? Warum lege

[1]) Vgl. Diltheys „Beiträge zum Studium der Individualität“, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1896; J. A. Leighton, The study of Individuality, The philosophical Review, 1902, p. 569 ff.; O. Hertwig, Das Leben der Zellen im Zellenstaat, Deutsche Revue, Mai 1903, S. 206 ff.

ich nicht die Hände in den Schoss und träume im süssen Haschischrausch von „Nirwana“?

Hier liegt das πρῶτον φεῦδος dieses soziologischen Kalküls: alle Qualität ist jenen Soziologen, welche das Individuum verneinen und aufheben, um es ganz in seiner Gruppe aufgehen zu lassen, in eine Quantität umgeschlagen. Hatte Hegel gezeigt, wie eine Quantität in eine Qualität übergehen kann (ein Heer entfaltet neue Eigenschaften und Kräfte, die der einzelne Soldat noch nicht besitzt), so schlägt bei Gumplowicz z. B. umgekehrt die Qualität des Menschen in eine blosse Quantität um. Der Mensch ist ihm nicht mehr dieses bestimmte, mit unzähligen Eigenschaften ausgestattete Individuum[1]), sondern jedes Individuum ist ihm ausnahmslos nur eine mechanische Eins. Er macht dabei den gleichen Fehler, wie die Statistik, der man nicht mit Unrecht zugerufen hat: „La statistique c'est le mensonge en chiffres.“ Dynamische Potenzen — und darin besteht die Escamotage — verwandeln sich da unversehens in mechanische.

So wenig die Soziologie der statistischen Daten entraten kann, so sehr muss sie sich davor hüten, in den Grundfehler der statistischen Methode — Qualitäten willkürlich in Quantitäten zu verwandeln — zu verfallen. Individuen vom Schlage Alexanders des Grossen, Cäsars, Friedrichs II. und Napoleons sind rücksichtlich der Schaffung von sozialen Tatsachen denn doch wohl mehr als „Nullen und Marionetten“; sie gehen durchaus nicht ohne Rest in einer mechanisch-statistischen Eins auf.

Wie grosse politische Persönlichkeiten das soziale Milieu durch ein entscheidendes Machtwort oder eine gewaltige Tat umstempeln können, so auch künstlerische und wissenschaftliche das literarische Milieu. Confucius, Laotse, Buddha, Zoroaster, Moses, Christus, Mohammed und Luther haben mehr und tiefer eingreifende soziale Tatsachen geschaffen, als Hunderte von kleinen Völkerstämmen. Homer und Hesiod, Aeschylus, Euripides, Sophokles und Aristophanes haben ein literarisches, Phidias und Praxiteles ein künstlerisches, Platon und Aristoteles ein philosophisches Milieu geschaffen, das

[1]) Nach Gumplowicz ist nur die Gruppe „social homogen“, weil „die Angehörigen jeder sozialen Gruppe einen gewissen Fonds gleichartiger Züge aufweisen“; hingegen sei es eine sozialpsychische Tatsache, dass der einzelne nicht „er selbst ist“, Zukunft IV, 21, 1896, S. 254—256. Dabei übersieht jedoch Gumplowicz, dass das Individuum nicht bloss einer sozialen Gruppe angehört, sondern sich in der Regel im Schnittpunkte zahlreicher Gruppen befindet, und je reicher ein Individuum psychisch differenziert ist, desto mehr sozialen Gruppen angehört. Vgl. dazu Ratzenhofer a. a. O. S. 288. Weit richtiger zeigen Small and Vincent, An Introduction to the study of society, University of Chicago, 1894, p. 206: The individual in Society is not fixed in any one relation. Freilich ist auch hier die Lösung des Problems, die in der Wechselwirkung vom Individuum und Gruppe liegt, noch nicht gestreift. Gegen die mechanisch-naturalistische Auffassung von Gumplowicz bleibt das Wort Rümelins zu Recht bestehen: „Der Gesamteffekt vieler Individualkräfte ist nicht wie in der Mechanik eine Summe oder ein Produkt.“

die Struktur der zivilisierten Völker wirksamer und entscheidender beeinflusst hat, als Hunderte von Guerillakriegen untergeordneter Stämme. Augustin, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin haben in ihrem resp. sozialen Milieu, dem ja stets einzelne Züge der geistigen Bewegung einer Zeit beigemischt zu sein pflegen, kräftigere Spuren hinterlassen und auf die soziale Gliederung des Mittelalters durchgreifender eingewirkt, als die perpetuellen Rassenkämpfe ihrer resp. Zeitalter. Michelangelo, Raffael und Lionardo da Vinci haben das soziale Milieu des Rinascimento, das sein Gepräge wesentlich von den Kunstbewegungen des Zeitalters erhielt, denn doch in anderer Weise bestimmt, als die kriegerischen Eifersüchteleien kleiner italienischer Raubstaaten. Und wie haben Dante, Shakespeare und Goethe das geistige Milieu der Menschheit umgestaltet! Ganze Jahrhunderte werden nicht mit Unrecht auf einzelne Namen getauft: das siebzehnte als Jahrhundert Newtons und der aufkommenden Naturwissenschaften; das achtzehnte als das Voltaires und der Befreiung von politischer und kirchlicher Bevormundung, das neunzehnte als das Stephensons und Darwins, wegen ihrer umwälzenden Leistung in Technik und Biologie. Sind nun alle diese grossen Individuen, die den globus intellectualis der Menschheit umgeschaffen und in neue Formen gegossen haben, wirklich nur „Marionetten und Nullen"? Kommt ihnen in der „sozialen Bewegung" der Menschheit wirklich keine andere Stellung zu, als die einer toten, starren Zahl? [1]). Oder haben etwa Lassalle und Marx für die augenblicklich in Fluss befindliche soziale Bewegung wirklich keine andere Bedeutung, als die mechanischer Ziffern? Geht die Qualität überragender Männer, die das politische, soziale, künstlerische, literarische, religiöse oder technische Schicksal von ganzen Generationen, ja von allen künftigen Zeitaltern bestimmen, ohne Rest in ihrer „Quantität", in ihrer Eigenschaft als „Zelle" im sozialen Organismus auf?

Ich denke, man braucht diese Fragen nur aufzuwerfen, um sie unbedenklich zu verneinen. Man hat sich hier von dem verlockenden Bild der sozialen Zelle, dessen Figürlichkeit man nie aus den Augen hätte verlieren sollen, zu weit fortreissen lassen. Abgesehen davon, dass auch eine erkrankte Zelle ganze Gebiete unseres Organismus ergreifen und somit beeinflussen kann, sollte man das von Aristoteles stammende Bild, wonach der Staat einen sozialen Organismus darstellt [2]), durch allzu

[1]) Ueber das Verhältnis des Individuums zur sozialen Funktion s. W. M. Urban, The relation of the Individual to the Social Value Series, The philosoph. Review, 1902, p. 125 ff., 249 ff.

[2]) Vgl. dazu W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 88 ff., 289. Geradezu spielerisch wird diese von Aristoteles stammende Metapher (Staat als Organismus) nach dem Vorgange der organischen Staatsidee der historischen Rechtsschule (Savigny) und — in der neueren Soziologie — von Lilienfeld, Schäffle und Spencer, besonders in der amerikanischen Soziologie ausgebeutet, vgl. z. B. Small and Vincent, Introd. to the study of society, p. 215 ff.; s. auch oben S. 490 ff. Die

wörtliche Interpretation im Sinne der organischen Methode eines Schelling und Bluntschli nicht zu Tode hetzen.

Man vergesse nicht, dass es zunächst nur Individuen gibt[1]). Ihre Zusammenfassung zum Begriff einer sozialen Gruppe ist erst das Werk des reflektierenden, alle Bedenken der nominalistischen Denker, die in solchen Verallgemeinerungen nur ein willkürliches Spiel der philosophierenden Phantasie zu erblicken geneigt sind, gewaltsam über den Haufen rennenden abstrahierenden Verstandes[2]). Ein strenger Nominalist von der Farbe Mills etwa wird bestreiten, dass eine soziale Gruppe eigene, von den Individuen, die sie konstituieren, völlig unabhängige Kräfte zu entfalten vermag, ferner in Abrede stellen, dass eine soziale Gruppe überhaupt eine andere reale Existenz habe, als im Gehirn des die Tatsachen der Existenz von Individuen generalisierenden und ihre Hypostasierung zur Einheit der Gruppe fordernden Denkers. Und selbst in diesem Gehirn wäre die „Gruppe" nach Mill nur eine versteckte Induktion, ein Memorandum fürs Gedächtnis.

Freilich lässt sich diesem exzessiven Nominalismus folgendes entgegenhalten. Es mag richtig sein, dass die Vereinheitlichungstendenz, die unserem Verstande als unabtrennbare Funktion erbeigentümlich ist — transzendentale Einheit der Apperzeption, nennt es Kant — wie der Ursprung, so der Geltungsbereich aller Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewusstseinsaktes ist und bleibt. Daraus folgt aber nicht nur, dass diese Einheit bloss für uns existiert, also subjektiv-phänomenalen Ursprungs und entsprechender Geltung ist, sondern auch dass wir diese Synthese, diesen Vereinheitlichungsakt denknotwendig vollziehen müssen. Vielheiten zur Einheit zu verdichten, also auch die Vielheiten von Menschen zur Kollektiv- oder Verbandseinheit von Gesellschaft oder Staat zusammenzufassen, ist eben unausweichliche Grundfunction aller Vernunfttätigkeit. Und dass wir zu dieser Einheitsfunktion einen Träger, ein Substrat (ὑποκείμενον), kurz ein Ding subintelligieren, ist ebenfalls Gedankennötigung. Wir fahren fort, von Dinglich-

übertreibenden Adepten der „organischen" Methode frischen die abgetane Lehre vom Mikro- und Makrokosmos in soziologischem Gewande auf. Einlässliches über diese Frage in meiner Abhandlung „Wesen und Aufgabe der Soziologie", An der Wende des Jahrh., Freiburg 1899, S. 177. Ueber Aehnlichkeit und Analogie als Leitmotiv der Forschung s. Mach, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Bd. I, 1901, S. 5 ff. Mehrere meiner Schüler haben diesen Gegenstand behandelt und in mannigfache Beleuchtung gerückt. S. die Arbeiten von Schweiger, Dutoit, Meyer, Quarich und Roth, Berner Studien von Ludwig Stein, Bd. XVIII, XX, XXV, XXVIII u. XXIX.

[1]) J. St. Mill, Logik III, 283 ff.

[2]) Hippol. Taine, der klassische Vertreter der Lehre vom „Milieu", ist in der Tat ein extremer Nominalist. So sagt Taine, De l'intelligence II, 259: une idée générale et abstraite est un nom et rien qu'un nom. Ist denn nun aber das „Milieu" keine idée générale et abstraite? Richtiger hat Virchow einmal die Begriffsbestimmung aufgestellt: „Das Individuum ist eine Gemeinschaft, in der alle Teile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken."

keit der sozialen Gruppe, von Gesellschaft und Staat zu denken und zu sprechen, wie etwa von Farben und Tönen, obgleich wir sehr wohl wissen, dass sie nicht ausser uns ihren Realgrund, sondern nur in uns ihren Erkenntnisgrund haben [1]).

Aber angenommen selbst, Hegel, dieser glänzende Typus des Realismus, dessen Denken sich nur in den höchsten Verallgemeinerungen bewegte, habe wirklich den uralten Prozess gegen den Nominalismus in höchster und letzter Instanz gewonnen. Angenommen also, es gäbe wirklich soziale Gruppen als höhere Einheiten, die selbständige, von den sie konstituierenden Individuen unabhängige Kräfte entfalten, d. h. soziale Tatsachen und Bewegungen schaffen, die das Individuum selbst niemals so zu schaffen vermöchte: schliesst das nun aus, dass Individuen nicht auch soziale Tatsachen und Bewegungen hervorrufen könnten?

In Tat und Wahrheit kommen soziale Tatsachen und Bewegungen erst durch die Wechselbeziehungen von Individuum und Gruppe, also durch das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren zu stande. Die Gruppe ist es freilich, die das Individuum zuvörderst erzieht und bildet [2]). Dieses wächst in ein soziales Milieu hinein, von dem es durchgehends abhängig ist, sofern es von diesem in seinem Denken wie in seinem Handeln bestimmt wird. Für den Durchschnittsmenschen trifft denn auch die paradox klingende Behauptung des „Grundrisses der Soziologie“ durchaus zu, dass nicht er denkt und handelt, sondern sein Milieu in ihm und durch ihn. Nicht aber trifft dies bei der genialen Persönlichkeit, bei jenen grossen Naturen zu, die einen merklichen Einschnitt in den Gang der Kultur bedeuten.

Das Genie schafft ein neues Milieu. So sehr es selbst erst das Erzeugnis des ihm vorangegangenen ist, so liegt das Impulsive und Imperatorische des wahrhaften Genies — gleichviel welchen Fachgebiets — darin, dass es die Elemente seines bisherigen Milieus mit dem Silberblick der Inspiration in ihrer Unzulänglichkeit oder verfehlten Anordnung durchschaut und durch eine glückliche Kombination derselben Elemente dieses Milieu neu schafft, umbildet und so den nächsten Generationen neue Wege vorzeichnet.

Man sieht hier die Wechselwirkung des grossen Individuums — und nur dieses vermag umgestaltend in die Gruppe einzugreifen — und seiner Gruppe. Es ist auf der einen Seite selbst das Produkt des vorangegangenen oder bestehenden, auf der anderen aber Mitproduzent des nächsten Milieus.

---

[1]) Vgl. dazu Sigwart, Logik, II, 113 ff.; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 143; A. Dyroff, Der Existenzialbegriff, 1902, S. 49 ff.

[2]) Im Anschluss an diese Fassung der Milieutheorie s. Eugenie Dutoit, Die Theorie des Milieu (Berner Studien zur Philos. u. ihrer Geschichte, Bd. XX, 1899) S. 132 ff.; Th. Lindner, Geschichtsphilosophie, 1901, S. 48 ff., E. V. Zenker, Die Gesellschaft, 2. Bd., 1903, S. 105; Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 55 ff.

Damit kommen wir auf die entscheidende Hauptfrage: Wie verhält sich das Individuum zu seiner sozialen Gruppe? Das Durchschnittsindividuum meist passiv. Seine Handlungen sind als Zwecken angepasste Bewegungen durch eben diese Zwecke bestimmt, denn sie resultieren aus Motiven, die es in der Regel seiner sozialen Gruppe entnimmt. Mit Rücksicht auf sein soziales Milieu ist der Wille des einzelnen in 85—95 Prozent aller moralstatistisch konstatierten Fälle determiniert. Für den gewöhnlichen Menschen, „die Fabriksware der Natur", wie Schopenhauer, oder „den heillos Mittelmässigen", wie Nietzsche ihn betitelt, ist die Freiheit eine sehr bedingte und beschränkte. Wer nur geboren wird, isst, trinkt, zeugt und stirbt, für den ist das soziale Milieu meist ein psychischer Zwang[1]). Will man daher auf ein solches Individuum umgestaltend oder — scheuen wir das markige Wort nicht — revolutionierend einwirken, dann kann dies nicht direkt, sondern nur auf dem Umwege seines Milieus geschehen, indem man ihm durch dieses neue Motivationen suggeriert.

Die soziale Gruppe ist das Medium, das Sprachrohr, durch welches das geniale Individuum, wie überhaupt jedes, das der Menschheit etwas Eigenes zu sagen hat, zum alltäglichen spricht. Dieses glückliche Medium, in welchem sich die Persönlichkeit wie in einem Prisma bricht, ist ein Vehikel des Fortschritts. Sind soziale Institutionen fossil geworden, dann offenbaren die Genies — diese „Leuchttürme der Menschheit" oder „Organe des Weltgeistes", wie Hegel sie nennt — durch das Medium des von ihm umgeschaffenen Milieus den Einzelindividuen die frohe Botschaft einer neuen Wahrheit. Das Genie schafft neue Motivationen, die es auf dem Umwege der sozialen Gruppe den sie konstituierenden Individuen nach und nach einimpft, bis diese dem Individuum allmählich in Fleisch und Blut übergehen[2]).

Nach diesen Ausführungen bedarf es keiner einlässlichen Erörterungen darüber, dass wir den einseitigen Kultus des Genies, den Carlyleschen Heroenkultus, die Anarchie des Individuums ebenso entschieden ablehnen, wie den alles Individuelle ertötenden soziologischen Fatalismus. Und wenn Nietzsche der alten „Lügenlosung vom Vorrecht der Meisten" die „furchtbare und entzückende Gegenlosung der Wenigsten" gegenüberstellt, so können wir diesen anarchisch-aristokratischen Individualismus ebensowenig gutheissen, wie die Gumplowiczsche Fassung des soziolo-

[1]) Vgl. Ratzels „Anthropogeographie", 2. Aufl. 1899, I, 41 ff., und „Politische Geographie", wo der Anteil von Boden, Klima, Ernährung und Arbeitsteilung auf das richtige Mass zurückgeführt wird; vgl. auch H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 33 ff. Mass und Art der soziologischen Freiheit habe ich in der Abhandlung, Kausalität, Teleologie und Freiheit, Ostwalds Annalen der Naturphilosophie, Bd. II, 1903, S. 371 ff., behandelt.

[2]) Dies auch gegen Stammlers Ausführungen über „Grosse Männer", Wirtschaft und Recht, 1896, S. 331 ff. Ratzenhofer a. a. O. S. 285 unterscheidet zwischen aktiven und passiven Einzelwillen. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft unterzieht einer tiefgehenden Analyse E. B. Mc Gilvary, Society and the Individual, The philos. Review, 1900, p. 129 ff.

gischen Milieus. Mag auch Nietzsche darin recht haben: „Alle grossen, alle schönen Dinge können kein Gemeingut sein: pulchrum est paucorum hominum", so richtet sich jener soziologische Grössenwahn, der ihm die Worte eingegeben hat: „Ein Volk ist der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu gelangen" [1]), von selbst. Dieser bereits von Schopenhauer genährte soziologische Wahn, das geniale künstlerische Individuum in den Mittelpunkt des Universums zu rücken und eben damit nicht bloss wahre Orgien einer anthropozentrischen Weltauffassung zu feiern, sondern innerhalb dieser für eine winzige Anzahl begnadeter Naturen, die in sich vermittelst des intuitiven künstlerischen Schauens die Substanz, den Willen, meistern, einen unerhörten Ausnahmezustand, ein förmliches Privilegium des Gottums zu schaffen, bedarf keiner ernstlichen Widerlegung.

Wir stehen hier vor einem methodologischen Dilemma. Ginge es nach Gumplowicz, so würde alle soziale Forschung es mit der Gruppe (Sekte, Stand, Klasse, Beruf, Verband) und nur mit dieser zu tun haben, und ginge es nach Nietzsche, so müsste sich alles soziale Denken nur um das Individuum konzentrieren, für welches die Gruppe nichts weiter wäre als der gut gedüngte Nährboden, aus welchem das mächtige Individuum seine Säfte saugt, um sich stolz in die Höhe zu recken, von allem demokratischen Erdengewürm, dem Milieu, der sozialen Gruppe mit königlicher Grandezza abzuheben und seine reiche Blätterkrone in vornehme Höhe emporzustrecken. Die einen überschätzen die zwingende Gewalt des Milieus ebenso, wie die anderen sie bis zur Eliminierung unterschätzen: beide Extreme sündigen darin, dass sie die Wechselwirkung von Individuum und Gruppe vollständig übersehen [2]).

Man vergisst eben vielfach, dass man vom Menschen auch in der Soziologie keine beschreibende Wissenschaft in dem Sinne gestalten kann, wie die Zoologie eine Wissenschaft ist von den Tieren, die Botanik von den Pflanzen, die Mineralogie vom Gestein. Mögen auch in der Anthropologie (z. B. in Rankes „Der Mensch") die Gattungsmerkmale und Rasseneigentümlichkeiten der Menschen schärfer hervortreten, so ist mit der Anthropologie unser Interesse am Menschen keineswegs so erschöpft, wie beispielsweise in der Zoologie unser Interesse am Tier. In der Tierwelt kommt alles, beim Menschen hingegen vergleichsweise wenig auf die Gattungsmerkmale an. Das Leben des Einzeltiers kann zwar Gegenstand einer Liebhaberei, aber nicht Objekt einer wissenschaftlichen Forschung sein. Beim Menschen hingegen ist umgekehrt das Singuläre das unverhältnismässig Bedeutsamere. Das Leben einer einzigen

[1]) Jenseits von Gut und Böse, S. 126.

[2]) Die älteren Ansichten über den Einfluss der Naturbedingungen auf den Menschen zusammengefasst bei Ratzel, Anthropogeographie, 2. Aufl. 1899, S. 13 ff. Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 56, sieht ebenfalls in der Wechselwirkung die Lösung des Milieuproblems.

Pflanze oder eines einzigen Tieres ist in der Wissenschaft gegenstandslos — nur für Sportkreise gibt es hier Interesse — während das Leben eines Shakespeare uns alle mehr berührt, als die Gattungsmerkmale von Dutzenden indianischer Stämme. Nur Menschen haben Eigenleben, geistige Sondermerkmale, die sich nicht leicht in ein Schema betten lassen — nur Menschen haben eine Biographie[1]). Und mögen wir die grosse Persönlichkeit noch so peinlich aus ihrem politischen, sozialen, rechtlichen, moralischen, künstlerischen etc. Milieu abzuleiten suchen: es wird immer noch ein bedeutsamer Rest von geistigem Eigenleben zurückbleiben, der aller Klassifizierung spottet[2]). Ein animal sui generis hat noch niemand beobachtet, wohingegen ein homo sui generis — das Köstlichste, was es gibt — zwar selten ist, aber zum Glück sich immer wieder in begnadeten Exemplaren vorfindet. Das Milieu bedingt immer nur die wirtschaftliche und soziale Lebensordnung des Menschen, nicht aber auch seine geistige Eigentümlichkeit. Durch diese aber nimmt der Mensch eine Sonderstellung in der Natur ein, ohne dass ihm diese geistige Aristokratie ein Privilegium zur anthropozentrischen Vermessenheit geben könnte. Die Naturgeschichte des Menschen, deren Konstruierung die Soziologie als ihre ideale Aufgabe ansieht, hat es mit einem wichtigen Faktor zu tun, der in der Naturgeschichte aller übrigen Lebewesen wegfällt, dem Intellekt. Vermöge des Intellekts kommt eine Wechselwirkung von Individuum und sozialer Gruppe von solcher Kompliziertheit zu stande, dass wir trotz aller Reichhaltigkeit unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Hilfsmittel erst bis zur Schwelle dieses Problems gelangt sind. Die „Psychologie der Massen“ ist eine der jüngsten Abzweigungen der allgemeinen Psychologie. Namen wie Scipio Sighele, Gabriel Tarde, Gustave le Bon und Gustav Ratzenhofer sind erst in den letzten zehn Jahren aufgetaucht.

Man hat bisher das Individuum immer nur in seinem passiven Bedingtsein von seinem Milieu, nicht aber in seinem aktiven Anteil an demselben betrachtet. In Tat und Wahrheit ist jegliche soziale Handlung des einzelnen ein Produkt der Wechselwirkung von Individuum und Milieu. Die psychischen Motivationen dieser Handlung stammen freilich vorwiegend aus dem Milieu, aber die Kombinationen dieser Motive, die Abwägung des Stärkegrades der einzelnen einander teilweise ergänzenden, teilweise auch widersprechenden Motivationen, endlich und insbesondere das meist aus individueller Veranlagung erwachsene aus-

[1]) Vgl. m. Abh. Zur Methodenlehre der Biographik, An der Wende des Jahrh. S. 122—143; W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität, Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, XIII, 1896, S. 10 ff.; Georg Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 25 ff.

[2]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, I, 248 ff. Natur ist ihm Wirklichkeit in Rücksicht auf das Allgemeine, Geschichte die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Besondere.

schlaggebende Motiv, welches die Handlung unmittelbar herbeiführt — das alles ist Eigenprodukt des Individuums. Und so stellt sich das soziale Individuum als das Prisma dar, in welchem sich das Licht seines Milieus in mannigfachen Farben bricht.

Der Begriff der „Gesellschaft“ harrt immer noch einer streng soziologischen Fixierung. Ferguson vertritt schon eine Lehre, „welche den Staat zu bereits früher vorhandenen menschlichen Gemeinschaftsverhältnissen hinzutreten lässt“[1]). Schlözer hat in seinem „allgemeinen Staatsrecht“[2]) von einer Metapolitik, d. h. einer Wissenschaft der Gesellschaft gesprochen. Rousseau kennt schon den Begriff der Gesellschaft, indem er der volonté générale (Staat) die volonté de tous (Gesellschaft) gegenüberstellt. Aber erst St. Simon führt den Terminus „menschliche Gesellschaft“ ein[3]). Hegel begreift den Staat als Offenbarung des Kollektivwillens und Objektivation der Freiheit, redet aber schon von einer „bürgerlichen Gesellschaft“[4]). Lorenz v. Stein hat neben v. Mohl, Bluntschli, Gneist und Ihering einen Ehrenplatz unter den Mitbegründern einer Gesellschaftswissenschaft in Deutschland. Bei allem aufgewandten Scharfsinn aber fehlt es heutigen Tages noch an einer befriedigenden, abschliessenden Definition der „Gesellschaft“[5]). Rob. v. Mohl definiert: „Gesellschaft ist der Inbegriff aller in einem bestimmten Umkreis, z. B. Staate, Weltteile, tatsächlich bestehenden ge-

---

[1]) Georg Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 77; vgl. auch das Kapitel „Der Mensch und die Umwelt“ in Ratzels Anthropogeographie, 2. Aufl. 1899, S. 41 ff.

[2]) A. L. Schlözer, Allgemeines Staatsrecht und Staatsverfassungslehre. Voran: Einleitung in alle Staatswissenschaften. Enzyklopädie derselb. Metapolitik, Göttingen 1763.

[3]) Vgl. Carové, Der St. Simonismus, 1831, S. 111.

[4]) Bluntschli spottet, Hegel habe den Begriff „Gesellschaft“ neu erfunden, „um die Dreizahl vollzumachen“. Th. Mundt schrieb 1844 eine „Geschichte der Gesellschaft“, vgl. bes. S. 291 ff.

[5]) Zur Geschichte des Begriffes „Gesellschaft“ vergleiche man die instruktive Skizze von E. Gothein, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft, Handwörterbuch der Staatswissenschaften III, 838 ff. Die methodologische Grundlegung der Frage klar und scharf in H. v. Treitschkes Die Gesellschaftswissenschaft, 1859. Wilh. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, I. Bd. 1883, S. 81 ff.; Wundt, Ethik, 2. Aufl., 1892, S. 593 f., 618 ff.; dazu G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, S. 85; Gesetz und Verordnung (1887), S. 182 ff.; System S. 20 ff. Jellinek begreift den Staat als „Zweckeinheit“. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 60. Aus der englischen Literatur kommen für unsere Frage in Betracht. H. Sidgwick, Elements of Politics, p. 211; Wortsworth Donisthorpe, Individualism: A system of Politics, p. 2 ff.; Huxley, Methods and Results, p. 352; W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, 1896, p. 61, der den Staat als „independent organized society“ definiert. Diese Auffassung herrscht auch in der amerikanischen Soziologie der Gegenwart vor, vgl. Small and Vincent, An Introduction to the study of Society, 1894, „Society regarded as an organic whole“, p. 251; dazu Lester F. Ward, Dynamic Sociology und The psychic factors of civilization, 1893, bes. Cap. 37 u. 38, p. 305 ff.; Pure Sociology, 1903, p. 15. Die „organische Methode“ v. Lilienfelds, Spencers und v. Schäffles wirkt in Amerika nach und zeitigt gar absonderliche Blüten; vgl. noch Bruno Schmidt, Der Staat, Leipzig 1896, besonders Kap. 2. Der Staat als Organismus, und G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 137; E. V. Zenker, Die Gesellschaft, 2. Bd., 1903, S. 27 ff.; Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 37 ff.

sellschaftlichen Gestaltungen." Lorenz v. Stein sieht in der Gesellschaft „durch das Recht geschützte und durch Eigentum und Familie dauernd erhaltene Ordnung der Gemeinschaft". Gneist betont noch schärfer als der Nationalökonom Lorenz v. Stein das ökonomische Moment. Nach ihm ist „die Gesellschaft in der wirtschaftlichen Natur des Menschen begründet". Holtzendorff hingegen definiert ganz nominalistisch Gesellschaft „als sprachliche Zusammenfassung verschiedenartiger Bewusstseinsformen, aber nicht als eine Einheit des Verschiedenartigen". Ihering sieht in der Gesellschaft „die tatsächliche Organisation des Lebens für und durch andere ... die Form des menschlichen Lebens überhaupt". Spencer hingegen: „die Dauer der Beziehungen zwischen den Mitgliedern, welche die Individualität einer Gesamtheit im Unterschiede von der Individualität dieser Mitglieder bildet", Schäffle „Massenzusammenhänge oder Bindegewebe", Tönnies „eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen", Simmel eine „Einheit aus Einheiten", Stammler eine „Zusammenfassung der Individuen nach Ideen". Sacher (Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft, 1899, S. 7) „eine Gruppe von Menschen, welche durch Arbeitsteilung miteinander verbunden sind". Die umfassendste Definition gibt Jellinek: „Gesellschaft im weitesten Sinne bezeichnet die Gesamtheit der in die Aussenwelt tretenden psychologischen Zusammenhänge unter den Menschen." Gumplowicz unterscheidet Gesellschaft im engeren und im weiteren Sinne. Im letzteren Sinne ist ihm „Gesellschaft nicht etwas anderes als der Staat, sondern dasselbe unter anderem Gesichtspunkt aufgefasst". N. Reichesberg stellt das Verhältnis von Staat und Gesellschaft wie folgt dar: „Der Staat erscheint als ein gesellschaftliches Organ, welches, ausgestattet mit den verschiedensten Macht- und Zwangsmitteln, im Interesse derjenigen Gruppen und Elemente gebraucht wird, die jeweilig innerhalb der Gesellschaft die ausschlaggebende Rolle spielen.

Wir sehen in der Gesellschaft ein System von Wechselwirkungen[1]). Gesellschaft und Staat fallen nie und nirgends zusammen. Die vorstaatliche Gesellschaft (Gens) ist das zeitliche Prius, die heutige das Posterius des Staates. Die vorstaatliche Gesellschaft baut sich auf drei konstitutiven Faktoren auf: Blutsgemeinschaft, Ortsgemeinschaft, Interessengemeinschaft. Die Gens hat sich zum Staate integriert, die heutige Gesellschaft aus dem Staate differenziert. Die Gesellschaft nämlich ist jene lockere Struktur menschlichen Zusammenlebens, deren Imperative sich aus Instinkten, Gebräuchen, Sitten, Traditionen und religiösen Satzungen zusammensetzen, ohne die Festigkeit rechtlicher, d. h. erzwingbarer Imperative zu erlangen. Ihr Regulator ist im vorstaatlichen Zustand der Instinkt, das „ungeschriebene Gesetz", im staatlichen der Takt. Gesell-

[1]) Vgl. neuerdings Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 38 u. 41 „Aus der Wechselwirkung der Individuen entsteht alle Gesellschaft".

schaft und Staat sind gleicherweise regelnde Formen menschlichen Zusammenlebens. Sie sind Funktionen und Organe, welche sich die Menschen auf Grund ihres Ordnungssinnes und Gesellschaftstriebes infolge mehrtausendjähriger verdichteter Gattungserfahrungen rücksichtlich der besten Regelung ihrer Beziehungen geschaffen und immer schärfer ausgebildet haben. Diese angesammelten Gattungserfahrungen über alles, was dem Ordnungs- und Gesellschaftstrieb frommt, was also dem Gemeinschaftsleben der Menschen nützlich oder schädlich ist, finden allmählich ihren Niederschlag in Klugheitsregeln und weisen Volkssprüchen; sie verdichten sich allgemach zu festen Gebräuchen und Sitten, zu Familientraditionen und religiösen Satzungen, bis sie endlich, seit Erfindung der Schrift, Konsistenz gewinnen im geschriebenen Recht und in staatlichen Institutionen. Das ist der Aufstieg von der Naturgesellschaft zur Kulturgesellschaft. Jene stellt das labile, diese das stabile Element im Gleichgewicht der menschlichen Beziehungen dar. Die gesellschaftlichen Imperative und Regulierungen des Zusammenlebens beruhen auf Regeln, nicht auf Gesetzen. Dem immanenten Ordnungstrieb des Menschen entsprechend äussert sich dieser ursprüngliche Ordnungssinn auf allen Gebieten. Mathematisch ausgedrückt besagt dieser Ordnungssinn: Die Gesellschaft ist das Variable, der Staat die Konstante. Grammatisch versinnbildlicht: Die Gesellschaft erteilt Befehle als Regeln, welche Ausnahmen zulassen, also nur bedingungsweise gelten, der Staat diktiert das phonetische Gesetz, das notwendige und allgemeine Geltung beansprucht. Logisch gewendet: Gesellschaftsgebote sind Erfahrungsregeln (Empeireme), Staatsgrundsätze oder Verfassungen und Volksgrundrechte sind bleibende Wahrheiten oder soziale Kategorien. Psychologisch gedacht: Gesellschaft ist der Ausdruck des sozialen Intellekts, der Staat repräsentiert den sozialen Willen. Juristisch gesprochen: Die Gesellschaft verhält sich zum Staat wie das Gewohnheitsrecht zum Gesetzesrecht. Physikalisch-chemisch ausgedrückt: Die Gesellschaft ist der tropfbarflüssige, der Staat der feste Aggregatzustand menschlicher Beziehungsformen. Ethisch gebogen: Gesellschaftsregeln verhalten sich zum Staatsgesetz wie die Maxime zur Norm. Endlich biologisch gefasst: Gesellschaft und Staat verhalten sich zueinander wie Funktion und Organ. Substanz aber, sowohl der Funktion als auch des Organs, sind und bleiben immer Menschen [1]).

Die Analogien mit anderen Wissensgebieten habe ich hier absichtlich gehäuft, weil ich der Ueberzeugung bin, dass der hier aufgezeigte Parallelismus in der Fixierung der Stärkegrade aller erdenklichen Beziehungsformen ein durchgängiger ist. Das deutet auf ein verborgenes Gesetz. Es schlummert hier latent der ständige Rhythmus alles Geschehens in Bewegung und Ruhe, das ewige Oszillieren zwischen dem

[1]) Dazu G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, S. 153.

πάντα ῥεῖ und πάντα ὁμοῦ, zwischen Dynamismus und Mechanismus, zwischen Spielart und Spezies, zwischen Individuum und Gattung. Die Gesellschaft stellt das Werden, der Staat das Sein dar.

In diesem Zusammenhange gesehen, vertritt die Gesellschaft den fliessenden, beweglichen, dynamischen Zustand in der Regelung menschlicher Beziehungsformen, der Staat den zur Ruhe gekommenen, zu festen Gesetzen und Institutionen kristallisierten Zustand in der Form erzwingbarer öffentlicher Befehle. In der Gesellschaft ist das Interesse der Personen, im Staat das Gattungsinteresse der Gesamtheit das entscheidende Agens.

Und gleichwie sich nach einem biologischen Gesetz Funktionen ihre Organe schaffen, so hat sich die vorstaatliche Gesellschaft mit ihrer im beweglichen Gleichgewicht befindlichen Funktion nach und nach ihr Organ geschaffen, den Staat.

Die Stufengänge des Verdichtungsprozesses sozialer Befehle von den gesellschaftlichen Funktionen an bis hinauf zu fester staatlicher Gliederung sind etwa folgende. Für die Blutsgemeinschaft: Familie, Sippe, Geschlecht, Stamm; für die Ortsgemeinschaft: Haus, Horde, Dorf, Gau, Land; endlich für die Interessengemeinschaft: Volk, Nation, Staat.

Innerhalb des Staates findet wieder eine Rückbildung zur Gesellschaft statt. Da der Staat die Gattungsinteressen, die Gesellschaft die Individualinteressen vertritt, so differenziert sich infolge der unvermeidlichen Interessenkollisionen die moderne Gesellschaft aus dem Staat. Die Urgesellschaft hat sich zum Staat integriert, die moderne Gesellschaft aus dem Staat differenziert. Die Familienbeziehungen und -Traditionen, die Berufsstände in allen ihren Auszweigungen, die Interessengemeinschaften in zahllosen Komplikationen und Verschiebungen, wie Innungen, Korporationen, Genossenschaften, offene Handelsgesellschaften, Kommanditgesellschaften, Aktiengesellschaften, Gesellschaften mit beschränkter Haftpflicht u. s. w., die freien, beruflichen, sportlichen, religiösen, künstlerischen, pädagogischen, wissenschaftlichen, geselligen etc., zum Teil internationalen Verbände in ihren kaum übersehbaren Abschattungen — das alles stellt die moderne „Gesellschaft" dar [1]). Diese steht freilich unter dem Schutze der resp. Staaten, denen ihre einzelnen Glieder angehören; aber sie erhebt sich unter Umständen über die Staaten, denen sie unter dem durchaus modernen Rechtstitel „die öffentliche Meinung der zivilisierten Welt" — zuweilen recht scharf und unwidersprechlich — die Wege vorzeichnet. Sie stellt demnach ein neues, internationales Kollektivum dar, dessen Imperativen eine grosse moralische Kraft einwohnt. Kein vorgeschrittener Staat vermag sich auf die Dauer dem Machtgebot der „Gesellschaft" zu widersetzen. Organe der „Gesell-

---

[1]) Einzelne Funktionen der „Gesellschaft" bei Wundt, Ethik [3], S. 618 ff.; Paulsen, System der Ethik, IV. Buch, Die Formen des Gemeinschaftslebens, S. 577 ff.; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I. 102—111.

schaft“ sind Klubs, politische Parteien, öffentliche Versammlungen und die Presse im weitesten Verstande (Tagespresse, Fachpresse, wissenschaftliche, künstlerische, religiöse, philosophische, belletristische, sportliche etc. Presse [1]). Eine Gesellschaft im modernen Sinne gibt es daher recht eigentlich nur dort, wo es eine „öffentliche Meinung“ gibt, und je souveräner diese herrscht, umso mächtiger ist innerhalb des Staates und über dessen Machtsphäre hinaus die Gesellschaft. In diesem Sinne gibt es unter den europäischen Staatsgebilden eine Gesellschaft nur, seitdem in der Renaissance das grosse Individuum entdeckt, richtiger gesagt wieder entdeckt, d. h. aus den Trümmern der Antike aufgeschürft worden ist. Die grossen Individuen waren der erste Ansatz zur Bildung der „modernen“ Gesellschaft. Ihr literarischer Gedankenaustausch war in Verbindung mit dem öffentlich kundgegebenen Appell an die Völker im Streit von Kaisertum und Papsttum der erste Gärstoff zur allmählichen Herausbildung einer „öffentlichen Meinung“. Letztere ist ein vergleichsweise spätes Produkt der sozialen Evolution. Die Erfindungstechnik, insbesondere die Verbreitung der Buchdruckerkunst haben Wachstum und Erstarkung der öffentlichen Meinung beschleunigt und aus ihrem Schosse eine europäische „Gesellschaft“ geboren. Das feudale Mittelalter kennt keine „Gesellschaft“; denn diese setzt sich zusammen aus einer Fülle reflektierender und freiwollender Individualitäten [2]). Im Mittelalter aber „wollte“ nicht das Individuum, sondern immer nur sein Stand, die Korporation. Das politische Individuum des Mittelalters war die (rechtliche, religiöse, berufliche, kommunale oder staatliche) Korporation. Magisterien und Bruderschaften, Gilden und Zünfte, nicht aber Individuen bildeten das, was wir heute öffentliche Meinung heissen. In diesem Stadium der Entwicklung hatte sich die Gesellschaft noch nicht als Funktion „freiwollender Individualitäten“ aus den von ihr geschaffenen, mit Zwangsgewalt ausgestatteten Organen (Kirche und Staat) herausdifferenziert. Erst die „moderne Gesellschaft“ reflektiert über soziale Probleme im weitesten Sinne und debattiert in Politik und Philosophie, in Literatur und Kunst die alle Kulturmenschen bewegenden gemeinsamen Fragen so lange, bis sich das anfängliche Gedankenchaos abklärt und die Vollziehbarkeit der von der „Gesellschaft“ im Interesse aller formulierten Postulate in greifbare Nähe rückt. Endlich ist die „Gesellschaft“ vornehmlich Hüterin der individuellen Auslese, der Staat der Hort der gemeinsamen (nationalen) Interessen. Die neuere Gesetzgebung ist in der Regel nur Ausdruck eines zu öffentlichen Befehlen verdichteten Sozialwillens — auch Zeitgeist genannt, wie Ratzenhofer (Soziologische Erkenntnis, S. 298) ausführt. In den Gesetzen des Staates tritt

[1]) Selbst Stahl, Philos. des Rechts, IV, 214, stellt die „öffentliche Gesinnung“ und deren Organ, die Presse, als „moralische Macht“ neben Königtum und Volksvertretung
[2]) Vgl. dazu Stammler a. a. O. passim, bes. S. 609 f.

uns alsdann die langsame Summierung in einheitliche Formeln gegossener Gattungserfahrungen der Gesellschaft entgegen. Im Mittelalter teilten alle Angehörigen des gleichen religiösen oder politischen Kreises — nach der bekannten Theorie des cujus regio, illius religio — mit winzigen Ausnahmen dasselbe Kredo; sie trugen so ziemlich die gleiche politische Uniform. Heute hingegen ist das gebildete und auch schon das halbgebildete Individuum psychisch so ungemein differenziert, dass es in dem gleichen Familien-, Glaubens-, Berufs- und sozialen Kreise wohl kaum ein Dutzend denkender Köpfe geben dürfte, die sich ihren Welt- und Lebensinhalt auf eine ähnliche, geschweige denn auf eine absolut gleiche Weise zurechtlegten. Gesellschaft heisst also gemeinschaftliches Zusammenwirken nicht von psychischen Nullen und Marionetten, sondern die Wechselwirkung von psychisch stark differenzierten Individuen behufs Erreichung gemeinsamer Ziele [1]). Eine ihrer wahrhaften Aufgaben sich bewusst werdende Soziologie wird in Zukunft darauf auszugehen haben, ein planvoll erdachtes und bis ins feinste Detail durchgeführtes System dieser Wechselwirkungen herauszuarbeiten. Die Klassifizierung dieser Wechselwirkung wird vorerst ungeheure Schwierigkeiten zu bewältigen haben [2]).

Das wachsende Zusammenleben und sich ständig verstärkende wechselseitige Zusammenwirken der geschichtlich ermittelbaren Menschen ist die Urtatsache aller Sozialphilosophie [3]). Die Geschichte kennt keine vollkommen isoliert lebende Menschen. Anachoreten, die vollkommen unsozial leben, oder Kaspar Hauser-Figuren, wie sie schon im arabischen Philosophenroman Hai ben Yokthan umherspuken, sind, bei Lichte besehen, nicht viel mehr als modern zurechtgestutzte Romulus- und Remussagen, also soziologische Robinsonaden. Wie die Physiker und Chemiker nur Moleküle, also ein Zusammen von mindestens zwei Atomen vor sich haben, so der Soziologe nur den vergesellschafteten Menschen. Wie die Naturforscher aber hinter den Molekülen noch Atome fordern, ja neuerdings sogar die bisher als Atome angesehenen, vermeintlich kleinsten Körperchen in noch kleinere mathematisch zu zerlegen sich anschicken

---

[1]) Die Stammlersche Auffassung, nach welcher „Gesellschaft" überall dort vorhanden sei, wo das Verhalten von Menschen nicht nur von Naturgesetzen, sondern auch von einer menschlichen Normierung bestimmt wird, wird von unserer Definition eingeschlossen. Denn je mehr menschliche Norm, desto mehr „Gesellschaft". Dazu Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 40.

[2]) Doch liegen heute bereits bemerkenswerte Ansätze zur Klassifizierung dieser Beziehungen in Schäffles „Bau und Leben des sozialen Körpers, Bd. I und II, 2. Aufl. 1896, vor; dazu Deutsche Kern- und Zeitfragen, 1894, I, S. 50 ff., 79 ff.; die Skizzierung dieser Wechselbeziehungen bei F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 45—95: Theorie der Gesellschaft. Ueber die Funktion der Arbeitsteilung Em. Durkheim, De la division du travail social, 1893, p. 49 ff. Die graphische Darstellung der sozialen Funktionen bei Small und Vincent, l. c. p. 250; K. Lamprecht, Herder u. Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft, Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik, 1897, S. 161 ff.; E. V. Zenker, Die Gesellschaft, 2. Bd., 1903, S. 106.

[3]) Vgl. m. Abhandlung: Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem, Deutsche Rundschau, Jan. 1899, S. 29, und m. Wende des Jahrh., 1899, S. 213 ff.

(Crookes, Thompson), oder in Energien auflösen (Ostwald, Stallo und Mach), so mag der Soziologe hinter der primitivsten sozialen Gruppe — nach Durkheim die Horde — immerhin noch das vollkommen isolierte Individuum, also ein soziales Atom, setzen: es bleibt doch immer nur pure Abstraktion, wenn nicht gar leere Fiktion. Denn abgesehen davon, dass auch dieses angeblich isolierte Individuum seinerseits wieder einen ganzen Zellenstaat in sich darstellt, geht uns hier doch nur der geschichtlich ermittelbare Mensch etwas an, und die Geschichte zeigt den Menschen nie ganz isoliert, so wenig das Mikroskop und das Atom isoliert zeigt.

Die Soziabilität ist nach alledem das geschichtliche Urfaktum, die empirisch beglaubigte Urtatsache des sozialen Bewusstseins, von welcher jede Sozialphilosophie auszugehen hat. Was für den Chemiker die Elemente, das sind für den Soziologen die möglichen Formen menschlicher Beziehungen. Attraktion und Repulsion, Affinität und Verbindungswiderstand, positiver und negativer Pol, Anorganisches und Organisches, ponderable Materie und imponderabler Aether, mit einem Worte: alle Formen der Zwiespältigkeit, die uns in den Beziehungen der körperlichen Welt entgegentreten, haben auch in den sozialen Beziehungsformen ihre Analoga. Die soziologischen Urgegensätze heissen: Individuum und Gattung, Egoismus und Altruismus, Sympathie und Antipathie, Freiheit und Gleichheit, Gesellschaft und Staat[1]). Auch gibt es offenbar nur eine begrenzte Anzahl möglicher Beziehungen unter Menschen. Diese Anzahl zu fixieren, also gleichsam eine soziale Kategorientafel zu konstruieren, d. h. oberste Beziehungsformen aufzustellen, unter welche jede nur denkbare Einzelbeziehung von Menschen subsummiert werden kann, das ist die unabweisliche Aufgabe der nunmehr zu einem besonderen Zweige der Philosophie ausgestalteten Gesellschaftsphilosophie oder Soziologie.

In der logischen Kategorientafel steht, wie wir mit Schopenhauer annehmen, die Kategorie der Kausalität im Mittelpunkte aller Kategorien, sodass sich alle übrigen — nach Aristoteles 10, nach Kant 12 — Kategorien auf diese Grundkategorie zurückführen lassen. Ist uns erst die Aufstellung einer sozialen Kategorientafel geglückt, dann wird es sich voraussichtlich erzeigen, dass auch die sozialen Kategorien — die logischen sind die obersten Beziehungsformen des menschlichen Denkens, die sozialen die des menschlichen Handelns — ihren Kulminationspunkt haben: die Persönlichkeit und ihre Wechselwirkungen. Denn das gleiche Individuum kann im Schnittpunkte nicht bloss verschiedener nebengeordneter, sondern auch über- und untergeordneter sozialer Kreise liegen. Wir stehen hier vor einer solchen erdrückenden Mannigfaltigkeit von Wechselbeziehungen von Individuum und Gesell-

[1]) Dazu neuerdings Marcel Bernès, Individu et Société, Revue philos., LII, 1901, p. 479 f. Versuche dazu bei E. V. Zenker, Die Gesellschaft, II, 91 ff.

schaft, resp. den zahlreichen gesellschaftlichen Kreisen und Interessen, denen es angehören kann, ferner von Wechselbeziehungen gesellschaftlicher Gruppen sowohl untereinander, als zum Staat auf der einen, zum Individuum auf der anderen Seite, endlich und insbesondere von Wechselbeziehungen zwischen Staat, Gesellschaft und Individuum zueinander (zuweilen auch gegeneinander), dass man fast daran verzweifeln möchte, ob diese Unsumme von Wechselbeziehungen, welche in dem heute so ausserordentlich komplizierten, weil mit differenzierten Individuen operierenden gesellschaftlichen Organismus sich auftun, sich überhaupt jemals in erschöpfender und abschliessender Weise würde klassifizieren lassen.

Die Richtungslinie freilich, in welcher sich ein künftiges System dieser sozialen Wechselbeziehungen zu bewegen haben wird, lässt sich hier bereits in flüchtigen Punktierungen zeichnen. Der zusammenhaltende Faden dieser Wechselbeziehungen ist unseres Erachtens die Kontinuität in der sozialen Entwicklung des Menschengeschlechts. Hat sich uns in unseren Untersuchungen über den Ursprung der Familie, des Eigentums, der Sprache, Religion, des Rechts und der Sitte überall die gleiche Erscheinung aufgedrängt, dass nämlich das Individuum in allen diesen Formen sozialer Imperative auf der einen Seite sein Eigenleben hartnäckig behauptet, auf der anderen aber ebenso eigenwillig nach Vereinheitlichung aller dieser sozialen Funktionen strebt, so bestätigt der von uns vorgenommene Querschnitt durch die Geschichte des menschlichen Denkens nur die dort behauptete Zwitternatur des Menschen. Das ontogenetische Moment in der Menschennatur zwingt das Individuum zur antisozialen Selbstbehauptung, das phylogenetische hingegen drängt es mit ebenso unwiderstehlicher Gewalt zur Verfechtung der ewigen Interessen der menschlichen Gattung[1]). Und so stellt denn auch der Kulturmensch, wie in seiner Körperhaftigkeit die abgekürzte Geschichte der anatomischen und physiologischen Beschaffenheit seiner Vorfahren, so in seiner Geistigkeit — besonders auch in der innerhalb der Kulturmenschheit von Generation zu Generation sich steigernden Soziabilität der Menschennatur — die abgekürzte Stammesgeschichte der psychischen und sozialen Grundeigenschaften seiner Vorfahren in sich dar. Nicht bloss physiologische Funktionen, auch ethische und soziale Motivationen übernehmen wir aus dem unergründlich reichen, ererbten Schatzhaus der Instinkte bezw. Gattungserfahrungen des menschlichen Geschlechts. In dieser kontinuierlichen Stammeserbschaft liegen die letzten Wurzeln wie unseres physischen Seins, der Struktur unserer Organsysteme, so auch unseres sittlichen und sozialen Sollens. Das Kriterium für die Wertung unserer sozialen Handlungen wird letzten Endes immer wieder die an den Erfahrungen der Geschichte gemessene

[1]) „Die Gleichenliebe ist das soziale Grundgefühl", E. V. Zenker, Die Gesellschaft, 1903, II, 60.

und durch die Ergebnisse der Statistik bestätigte Zweckmässigkeit dieser Handlung im Interesse der Arterhaltung sein und bleiben.

Das dem Menschen Näherliegende wird freilich immer das Eigeninteresse bleiben; das Höherliegende in der menschlichen Natur jedoch — der in der Geschichte des Menschengeschlechts sich offenbarende Gattungsfortschritt — muss mit der Zeit immer wieder den entscheidenden Sieg über das Individualinteresse davontragen. Nach alledem ergibt sich die Harmonisierung der Individual- und Gattungsinteressen als tiefster Sinn der sozialen Evolution. Es ist deshalb der tragischeste Konflikt der Weltgeschichte, den wir augenblicklich an unserem eigenen Leibe zum Austrag zu bringen haben[1]). Auf der einen Seite geht der offenbare Sinn aller Geschichte dahin, Individualitäten zu erzeugen, die starre Konstanz der Herdentierheit zu durchbrechen, um die psychische Variabilität der Persönlichkeit — die individuelle Freiheit — an deren Stelle zu setzen. Aber das Tempo dieses Fortschrittes ist durch die technischen und Verkehrsumwälzungen in unserem Jahrhundert ein rasendes geworden. Wir verlieren den Atem. Unsere Vorstellungen wirbeln kraus, bunt, planlos durcheinander. Es fehlen uns die harmonisierenden Imperative, die Kommandotöne der Schlachtordnung, um unsere Gedankentruppen zu disziplinieren. Schlimmer als die politische ist die gedankliche Anarchie, an welcher wir laborieren. Der Anarchismus ist nur das äussere Krankheitssymptom dafür, dass wir aus dem sozialen Gleichgewicht geraten sind. Jeder Anarchismus stellt sich sozialpsychisch und als Karrikatur des extremen Individualismus dar; politisch bedeutet er eine Psychose der Volksseele, einen Veitstanz der politisch entgleisten Persönlichkeiten. Man versteht jetzt den Konflikt. Die sozialen Urgegensätze: Gattung und Individuum prallen heute durch die unsägliche Vermehrung unseres Vorstellungslebens mit elementarer Wucht aufeinander. Der Staat repräsentiert das Gattungsmässige: die Konstanz, die Gesellschaft das Individuelle: die Variabilität. Und so pendeln wir denn in tödlicher Tantalusqual unruhig und haltlos zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Sozialismus und Anarchismus, zwischen Gattung und Individuum, zwischen artlicher Konstanz, die uns zum Aufgeben unserer Persönlichkeit und Aufgehen im menschlichen Kollektivum treibt, und individueller Variabilität, die uns ebenso heftig und unwiderstehlich zur trotzigen Behauptung unserer Selbstheit, zu immer schärferer Herausarbeitung unserer Eigenart, zu immer markigerem Abheben vom Gattungsmässigen, vom sozialen Urbrei, von der psychisch trägen zur differenzierten Masse drängt.

Die Weltgeschichte ist an einem Wendepunkt angelangt. Der soziologische Urgegensatz von Individuum und Gattung hat sich vertieft,

[1]) Vgl. meine Wende des Jahrh. 1899, S. 221 ff.; W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität, Sitzungsber. der preuss. Akademie 1896, XIII, S. 40 f.

verschärft, zu einer gewaltigen Kluft aufgetan. Sollen wir in diesem „Kampf um die Individualität“ nicht innerlich verbluten, uns sozial erschöpfen, so müssen wir auf Mittel sinnen, wie wir die herben Formen dieses Urgegensatzes zu glätten, abzuschleifen, zu harmonisieren vermöchten. Die ewigen Interessen des Menschengeschlechts, der Gattungsfortschritt, wie wir ihn nennen möchten, fordert Kontinuität der Entwicklung, Eindämmung der herrschenden Tendenz nach Häufung der individuellen Variabilität, auf dass das gesellschaftliche Zusammenwirken wieder Ruhe und Stetigkeit gewänne. Das entgleiste soziale Leben unseres westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises bedarf fester Richtungslinien, autoritativer Wegleitung, damit das empfindlich gestörte soziale Gleichgewicht wieder hergestellt und ein wohltuender Rhythmus menschlichen Zusammenwirkens an die Stelle der uns peinigenden sozialen Dissonanzen gesetzt werden könne[1]). Das ist die Grundforderung eines besonnenen, seiner Existenzberechtigung wie seines Strebenszieles sich gleich sehr bewusst gewordenen Konservatismus. Damit ist nicht gesagt, dass die konservativen Soziologen diese Forderung so scharf und knapp stellen. Die praktische Politik wird in der Regel leider weniger beherrscht von der Rücksicht auf die ewigen Interessen der menschlichen Gattung, als vielmehr von den (sehr endlichen) Interessen kleinerer sozialer Gruppen, seien es nun Standesinteressen, seien es ökonomische oder Berufsinteressen. Aber wenn der Konservatismus nicht nur als Interessenvertretung einzelner, numerisch zwar winziger, aber durch Alter, Tradition, Solidarität und Erziehung bedeutsamer Bevölkerungsschichten begriffen, sondern als soziales Lebensprinzip, als soziale Welt- und Lebensanschauung ebenso unbefangener wie denkgeübter Menschen generelle Bedeutung gewinnen soll, so muss er sich auf den Boden stellen, den wir ihm gewiesen.

Der Harmonisierungsprozess zwischen Gesellschaft und Staat muss überall dort, wo er sich nicht von selbst vollzieht, oder wo ihm geradezu Hemmnisse entgegentreten, durch die Machtmittel der Gesamtheit beschleunigt werden. Folglich muss die Gesamtheit nicht bloss den guten Willen, sondern auch die zwingende Macht besitzen, ihren Imperativen unbedingte Geltung zu verschaffen. Solche unerlässliche Imperative aber, ohne welche das Menschengeschlecht in lauter Atome zerfallen und in anarchische Wildheit zurückgeworfen würde, vermag nicht die Gesellschaft zu schaffen, sondern erst der Staat, wobei wir mit Jellinek im Staat die „mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit sesshafter Menschen“ sehen[2]). Das Strebensziel des Individuums ist das eigene Glück, dessen Erreichung aber den Interessen der Gesamt-

[1]) Vgl. m. Abhandlung: Autorität, ihr Ursprung, ihre Begründung und ihre Grenzen, Schmollers Jahrb., XXVI, 3, 1902, S. 22.
[2]) Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 159.

heit unter Umständen schnurstracks zuwiderlaufen kann; das Strebensziel der Gesellschaft ist die Wohlfahrt aller, die aber ebenso häufig die Interessen, ja sogar die berechtigte Eigenlebigkeit einzelner nicht bloss empfindlich stören, sondern unter Umständen sogar völlig aufheben kann: der moderne Staat, der Kulturstaat, stellt nun eine Synthese dieser Gegensätze dar. Es hat einen tiefen Sinn, dass die Themis mit Füllhorn und Wage dargestellt wird. Das Recht soll eben das Gleichgewicht zwischen den kollidierenden Interessen der einzelnen Individuen untereinander, sowie zwischen denen der Individuen und der Gesamtheit herstellen. War einem Kant das Recht, einem Bentham hingegen das Kollektivglück aller der letzte Sinn des Staates, so vollzieht der Kulturstaat eine Synthese, sofern er es als seine höchste und vornehmste Aufgabe ansieht, vermittels des Rechts die allgemeine Wohlfahrt zu gewährleisten. Dieser idealen Aufgabe wird freilich erst der Sozialstaat der Zukunft durch ein sozialisiertes Recht gerecht werden können.

Die Struktur der Gesellschaft ist eben eine unverhältnismässig lockerere als die des Staates; sie ist, wie wir ausgeführt haben, Funktion und nicht, wie der Staat, Organ. Die Gesellschaft, zugleich Artbegriff für zahllose Unter- und Spielarten von Gesellschaften, zeigt durchweg ein recht loses Gefüge. Zur Gesellschaft kann das Individuum gehören, braucht dies aber nicht unbedingt zu tun, falls es sich gesellschaftlich isolieren will. Zum Staat aber muss das Individuum in fortgeschrittenen Kulturepochen unbedingt gehören. In die Gesellschaft muss man erst eintreten, in den Staat wird man schon hineingeboren. Es beruht daher das Wesen der Gesellschaft auf einem freigewählten, das des Staates auf einem erzwingbaren Zusammenwirken der zu einer Gesellschaft beziehungsweise einem Staat verbundenen Individuen[1]). Wo sich nur irgend Spuren bewussten sozialen Zusammenwirkens zur Erreichung gemeinsamer Zwecke zeigen, da ist moderne „Gesellschaft“ vorhanden. In der Gesellschaft herrscht der Intellekt, im Staat der Wille (die Macht) vor. Was die Gesellschaft auf dem Wege der Reflexion und öffentlichen Diskussion als spruchreif erklärt, das verdichtet sich im Staat zu Recht und Gesetz. Die Gesellschaft verhält sich somit, wie wir wiederholt betonen, zum Staate wie der Intellekt zum Willen oder wie die Funktion zum Organ. Die Gesellschaft ist eine freie Republik westeuropäisch zivilisierter Menschen, die fester, greifbarer Reglementierung zwar ermangelt, dafür aber durch eine gewisse Gattungssolidarität wie mit feingewobenen und unzerreissbaren mystischen Fäden zusammengehalten wird. Dieses mystische Gemeinsame äussert sich in jener „öffent-

---

[1]) Die „formale Idee“ alles sozialen Lebens ist nach Stammler die „Gemeinschaft frei wollender Menschen“.

lichen Meinung" der zivilisierten Welt, welche heute mit ebensolchem imperatorischen Machtgefühl auftritt, wie im Mittelalter die Kirche und im Zeitalter des politischen Absolutismus die Fürstengewalt. Der Staat bezieht sich, mit Schleiermacher zu sprechen (Sittenlehre S. 274), auf die identisch organisierende, die Gesellschaft auf die individuell organisierende Tätigkeit der zu einem Gemeinwesen verbundenen Menschen. „Der Staat ist die einheitlich organisierte Gesellschaft" (Treitschke, Gesellschaftswissenschaft, S. 87). Wenn sich also Treitschke in seinen Vorlesungen den Scherz gestattet hat, „er wisse nicht, was man mit dem Begriffe wolle, er habe so oft von dieser alten Dame Gesellschaft gehört und sei ihr noch nie begegnet" (Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit 1900, I, 80), so scheint Treitschke seiner „Gesellschaftswissenschaft" im späteren Leben nicht mehr begegnet zu sein. Im übrigen sagte schon der cynische Nominalist: ἵππον ὁρῶ ἱππότητα δ᾽οὐχ᾽ ὁρῶ.

Das Bindemittel der Gesellschaft ist der Takt, das des Staates das Gesetz. Die Glieder der Gesellschaft werden zusammengehalten durch Brauch und Sitte, die des Staates durch das Recht[1]). Dementsprechend funktionieren auch die Imperative der Gesellschaft und des Staates in verschiedenen Stärkegraden. Die durch Sitte und Takt gehaltenen Imperative der Gesellschaft kennen nur psychische Strafandrohungen: gesellschaftliche Isolierung, Aechtung, Spott, wegwerfende Behandlung; die zu Recht und Gesetz verdichteten Imperative des Staates hingegen kennen neben diesen psychischen, die sie ja gleichfalls im Gefolge haben, auch physische Strafandrohungen (Geldbussen, Entziehung der Freiheit, eventuell Züchtigung und selbst Todesstrafe).

Bei der unübersehbaren Reichhaltigkeit der Wechselbeziehungen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat genügt die ihrer Natur nach lockere Struktur der „Gesellschaft" zur Ordnung und Harmonisierung dieser Wechselbeziehungen auf die Dauer keineswegs. Mag immerhin ein sittlich sensibles, zart besaitetes, feingeistiges Individuum von jenen Strafen, welche der Uebertretung gesellschaftlicher Imperative auf dem Fuss zu folgen pflegen, härter und grausamer getroffen werden als selbst von den physisch empfindlicheren Strafen des Staates, so trifft dies doch nur bei Ausnahmenaturen, nicht beim Durchschnittsmenschen zu. Die unabweislich sich aufdrängende Harmonisierung jener zahllosen Wechselbeziehungen von Individuum, Gesellschaft und Staat kann sich nun unmöglich auf die Ausnahme, sondern muss sich notgedrungen auf die Regel stützen. Die Regel aber ist, dass bei dem überwiegend grössten Teil auch der fortgeschrittenen Menschheit die vegetabilischen und animalischen Seiten auf Kosten der rein intellektuellen in den Vordergrund

[1]) „Der Staat ist der Niederschlag des allgemeinen Willens, das Recht ist der Ausfluss des allgemeinen Bewusstseins (Gierke, Tübinger Zeitschr. 1874, S. 311).

zu treten pflegen. Dementsprechend ist für jenen Durchschnitt, mit dem allein der Soziologe es füglich zu tun hat, auf die Dauer nur ein solcher Imperativ von bindender Gültigkeit, hinter welchem eine Macht steht, welche der mehr animalischen (körperhaften) Natur des Menschen empfindliche Strafen aufzuerlegen vermag. Dazu reichen indes die Machtmittel der Gesellschaft, welche ja nur über psychische Strafen verfügt, nicht entfernt aus. Daraus mögen die Sozialisten die Lehre abnehmen, dass die von ihnen geträumte Vergesellschaftung aller Produktionsmittel, welche die soziale Frage angeblich radikal lösen soll — eine „Sonntagsidee“ nennt sie Brentano spottend —, so lange eine Chimäre ist und bleiben wird, als noch keine Generation herangezüchtet ist, welche bei psychischen Strafen allein ihr Auslangen findet. Bei der gegenwärtigen Menschennatur hingegen reicht eine Vergesellschaftung leider nicht aus, wenn nicht hinter der „Gesellschaft“ ein stark ausgebautes Recht und hinter diesem — ein mit grosser Machtvollkommenheit ausgestatteter Staat steht, der „Leviathan“, vor dem sich „die Starken entsetzen“ (Hobbes).

Bei aller Solidarität des Menschengeschlechts — richtig verstanden: wegen ihrer — vermag man ohne ein fest gefügtes System von Unter- und Ueberordnung der Individuen auf die Dauer unmöglich auszukommen. Denn die Regelung der bereits angedeuteten Wechselbeziehungen fordert eben und setzt eine solche Ueber- und Unterordnung behufs Harmonisierung aller sozialen Interessen gebieterisch durch. Zur Bildung so beschaffener Imperative aber ist die Gesellschaft nicht geartet. Nur die feste Struktur des Staates, der die erforderliche, ja unumgängliche Ueber- und Unterordnung mit straffem Zügel zu dirigieren vermag, weil seinen Imperativen eine Gewalt zur Exekutive zur Seite steht, ist im stande, ein so fest gegliedertes System der Ueber- und Unterordnung zu schaffen, wie es das Gattungsinteresse der Menschheit souverän gebietet. Sieht man auch mit Anton Menger in der Rechtsordnung „nichts als eine Summe von dauernd anerkannten Machtverhältnissen“ [1]), so ist doch eben

[1]) Anton Menger, Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen, 1890, S. 105. Trendelenburg, Naturrecht, S. 297, sieht im Staat den „Trieb nach Macht“. Andere sehen im Staat einen „Organismus der Freiheit“. P. Fabreguettes, Société, Etat, Patrie, Tome I, Paris 1897, p. 195, definiert: „l'État repose sur trois grandes idées: la liberté, la loi et le pouvoir.“ Nach Jellinek soll der Staat als „Zweckeinheit“ vermittels des Rechts ein „ethisches Minimum“ garantieren, denn ein solches gehört zu den Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft. Auf englischer Seite sind zuletzt J. S. Mackenzie, Social Philosophy, p. 128, sowie W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 12 ff., diesen Problemen nachgegangen. Letztere unterscheiden fünf Staatstheorien: 1. die nominalistische (es gibt nur Individuen; der Staat ist ein leerer Begriff); 2. die monistische (das Individuum ist eine pure Abstraktion; das einzige Reale ist die Gesamtheit: Auguste Comte [zuletzt auch Natorp und Stammler]); 3. die mechanische (der Staat eine Maschine; das Individuum ein Zähnchen in dessen Räderwerk; doch gilt diese Auffassung nur von despotisch regierten, nicht von fortgeschrittenen Staatswesen); 4. die chemische (das Individuum das Atom, die Familie das Molekül,

eine solche Rechtsordnung unerlässlich, will anders das Individuum in seinem eigenen wohlverstandenen Interesse kein soziales Chaos riskieren. Und so fassen wir denn weder mit der antiken Staatsauffassung den Staat als Selbstzweck, neben welchem das Individuum blosses Mittel ist, noch viel weniger mit der theologischen den Staat als göttliche Institution, oder gar mit der privatrechtlichen als „Domäne der Fürsten“, sondern wir sehen im Staat, insbesondere im modernen Kulturstaat, ein festes Organisierungssystem von unvermeidlicher Unter- und Ueberordnung der in ihm verbundenen Individuen und Gruppen behufs Herstellung eines Interessengleichgewichts zwischen der berechtigten Eigenlebigkeit des einzelnen und den mit dieser häufig kollidierenden Interessen zunächst der Nation, weiterhin aber der Gattungsinteressen der gesamten Menschheit. Der Staat als Macht hat nach Gareis, Allgem. Staatsrecht, S. 16, die Aufgabe, die wirkungsvollste Vertretung der Gemeininteressen zu übernehmen. Ihm wird ein „Gemeinwille beigelegt, der über dem Willen des einzelnen steht“. In dieser Definition des Staates kommen soziale Kausalität, Teleologie und Kontinuität, jene drei Hauptfaktoren, welche wir unserer Sozialphilosophie zu Grunde gelegt haben, gleich sehr zu ihrem Recht. Die Kausalität ist repräsentiert in den staatlichen Imperativen zur Regelung der Wechselwirkungen von Individuum, Gesellschaft und Staat. Das teleologische Moment im Staatsorganismus zeigt sich darin, dass diese Wechselwirkung keine rein mechanische (naturgesetzliche), sondern durch das Hineinbeziehen der sozialen Reflexion eine teleologische ist. In diesem Sinne definiert denn auch Jellinek den Staat als „Zweckeinheit“[1]). Wir sind nicht Glieder einer Gesellschalt oder eines Staates, weil wir etwa zusammengewachsen wären wie ein Polypenstamm, sondern weil wir im staatlichen Verbande am besten unsere Rechnung finden. Folglich regeln sich diese Wechselbeziehungen wesentlich nach teleologischen Motiven. Die Kontinuität endlich offenbart sich in jener deutlich zu Tage tretenden Tendenz, nach welcher der Staat stets, das Individuum in unzähligen Fällen, das Gattungsinteresse der Menschheit über

---

der Staat das Aggregat: Huxley); 5. die organische (von Aristoteles an bis auf Schelling und Bluntschli die herkömmliche Auffassung) oder hyperorganische (Spencer). Zur Geschichte des Staatsbegriffs s. die instruktive Skizze bei Trendelenburg, Naturrecht, 1860, S. 287—296; Bruno Schmidt, Der Staat, 1896, Abschnitt VI: Der Staat als Rechtsorganismus. Alle diese Theorien übersehen die Figürlichkeit dieser Analogiebildungen. Es ist dies letzten Endes ein Haschen nach und Spielen mit Metaphern; vgl. dazu Alfr. Biese, Die Philosophie des Metaphorischen, 1893, S. 22 ff., 168 ff.; G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates, 1900, I, 126[1], 132 ff.

[1]) G. Jellinek a. a. O. S. 157: „Auch die Einheit des Staates ist wesentlich teleologische Einheit. Eine Vielheit von Menschen wird für unser Bewusstsein geeinigt, wenn sie durch konstante, innerlich kohärente Zwecke miteinander verbunden sind. ... Die teleologische Einheit des Staates ist also näher bestimmt Verbandseinheit.“ Dazu Rud. Eisler, Soziologie, 1903, S. 74 ff.

das Individualinteresse stellt [1]). Im Staat, in welchem wir nicht bloss mit Lorenz v. Stein „eine Organisation der wirtschaftlichen Arbeitsteilung“, sondern daneben, ja darüber hinaus noch ein System der Wechselwirkung auch der intellektuellen und ästhetischen, moralischen und religiösen Interessen der Menschen erblicken — im Staat also, und nur in diesem vollzieht sich jene Versöhnung von Individuum und Gattung, welcher die soziale Evolution nach ihren Momenten der Kausalität, immanenten Teleologie und Kontinuität vom Anbeginn zustrebt. Der Staat allein vermag jene natürliche Ungleichheit der Individuen, welche wir als gesichertes Ergebnis der Soziologie einheimsen und der schalen, abgeblassten naturrechtlichen Fabel von der Gleichheit aller Menschen mit der ganzen Wucht einer wissenschaftlich gefesteten Ueberzeugung entgegenstellen, die soziale Stachelspitze dadurch zu nehmen, dass er eine ausgleichende Gerechtigkeit auf dem Wege der sozialen Gesetzgebung herstellt und solchergestalt die unbewusst zweckmässige Natur korrigiert. Das Ideal der austeilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit, wie es Aristoteles im fünften Buche seiner Nikomachischen Ethik mit ehernen Lettern in das Postament des Menschengeschlechts eingegraben hat, kann nur im Staate seiner Verwirklichung entgegengehen. Die Gesellschaft ist immer und wird immer bleiben der Tummelplatz individueller Auslese, der Staat allein der Hüter des Interessengleichgewichts und der Hort der sozialen Gerechtigkeit. Die Gesellschaft fördert, ja züchtet geradezu die Individualität, welche im sozialen Haushalte wertvoll und unumgänglich ist, wenn wir nicht geistig verrosten und sozial in einen Krebsgang hineingeraten sollen. Der Staat aber wacht über den gemeinsamen Interessen aller seiner Bürger. Ein Korrelat zu dem Recht des Staates, ein Interessengleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft selbst zwangsweise herbeizuführen, ist seine Pflicht, überall dort schützend, fördernd, ausgleichend einzugreifen, wo dieses Gleichgewicht empfindlich gestört erscheint. Ist der ganze Sinn des Staates die Erzwingung dieses Gleichgewichts, so hat er naturgemäss nur so lange Sinn und Berechtigung, als er dieses Gleichgewicht nicht bloss vorübergehend herzustellen, sondern auch dauernd zu behaupten und zu sichern vermag [2]). Findet nun aber das öffentliche Ethos, wie dies in den nachfolgenden Vorlesungen auseinandergesetzt werden soll, dass dieses angebliche Gleichgewicht in den Kulturstaaten bedenklich

[1]) John Stuart Mill sieht das sozialphilosophische Problem gerade darin, dass man „between individual independence and social control“ die richtige Mitte konstruiert, Essay an liberty, p. 18.

[2]) Vgl. W. Sharp M'Kechnie, The State and the Individual, Glasgow 1896, p. 164 ff., 224 ff., 268, sowie den Schlussgedanken des Buches, p. 443, der unseren Ausführungen verwandt ist; Bruno Schmidt, Der Staat, 1896, kommt zur Schlussfolgerung, der Staat sei „Rechtsorganismus“, S. 104, während Jellinek a. a. O. S. 157 den Staat zutreffender als „Zweckeinheit“, weiterhin als „Verbandseinheit“ begreift.

erschüttert ist, d. h. dass der Staat seinem obersten Sinn und Zweck, der „sozialen Gerechtigkeit“, nicht mehr mit dem Maximum seiner Leistungsfähigkeit entgegenstrebt, dann hat er nicht bloss das Recht, sondern geradezu die Pflicht einzugreifen, um die pathologischen Störungen im sozialen Organismus grundmässig zu beseitigen. Erweisen sich seine augenblicklichen Rechtsinstitutionen als unzureichend zur Herstellung des vom sozialen Ethos, der „öffentlichen Meinung“ der zivilisierten Welt, gebieterisch geforderten sozialen Gleichgewichts, so wird er zu einer gründlicheren Reform des Rechts an Haupt und Gliedern schreiten müssen. Zu einer solchen radikalen Reform aber reicht weder die Macht des einzelnen und des von ihm ausgehenden Beispiels aus, wie es die Fourieristen in ihren Phalansterien träumten, noch die vage, verschwommene, weltbürgerliche, nur über psychische Strafmittel verfügende Gesellschaft, wie es den heutigen Sozialisten in ihrer Forderung der Vergesellschaftung aller Produktionsmittel dunkel vorzuschweben scheint, oder gar der Anarchismus, der den Staat in die Gesellschaft auflösen, wie umgekehrt der Sozialismus die Gesellschaft restlos in den Staat hineinbilden möchte, sondern lediglich und ausschliesslich der Staat, hinter dessen Imperativen Gefängnisse, Kruppsche Kanonen und Armeen stehen. In diesem wunderbaren Kunstwerk, im Staat, haben sich die Individuen selbst auf dem Wege der sozialen Evolution ein vortreffliches Mittel zur Förderung der Gattungssolidarität und zur Niederhaltung antisozialer Sondergelüste geschaffen. Unseren Bedarf an sozialen Imperativen kann heute, nachdem die kirchlichen Imperative zu versagen beginnen und auch die moralischen nicht mehr recht verfangen wollen, nur noch ein auf wissenschaftliche Ergebnisse und Erwägungen sich stützender Staat decken. Jene Solidarität des Menschengeschlechts, welche z. B. die Statistik des Versicherungswesens in allen seinen Verzweigungen so offenkundig an den Tag legt, erzeugt solche von uns geforderte wissenschaftliche Imperative, welchen der Staat auf dem Wege der sozialen Gesetzgebung und durch die Machtmittel seiner exekutiven Gewalt den erforderlichen Nachdruck zu leihen hat [1]). Die soziale Gesetzgebung ist im eminenten Sinne eine Pädagogik für Erwachsene. Was uns in der Kirche vergeblich angepredigt, in ethischen Katechismen ebenso vergeblich angelehrt wird, das erhält Kraft und Konsistenz, sobald es sich zum wissenschaftlichen Imperativ gestaltet und der Staat diese Imperative unter seine schützenden Fittige nimmt. Es können unter Umständen die gleichen Imperative, welche uns Religion und Moral heute schon diktieren, die aber, weil unbewiesen, sich als unwirksam erweisen, von der Wissenschaft als deren

---

[1]) Vgl. G. Jellinek a. a. O. S. 201. Vgl. auch Bernard Bosanquet, The philosophical Theory of the State, 1899.

Ergebnis geboten werden, hinter welche sich alsdann der Staat zu stellen hat, um diese Imperative der Wissenschaft rechtlich zu kodifizieren. Eine so geartete, aus wissenschaftlich nachgewiesener Notwendigkeit hervorgegangene soziale Gesetzgebung vermag ein neues Geschlecht zu erziehen. Dort, wo moralische und religiöse Imperative versagen, kann eine soziale Gesetzgebung die so entstandene Lücke in der sozialen Erziehung des Menschengeschlechts glücklich ausfüllen.

Nicht bloss Religionen, sondern auch Rechtssystemen wohnt in gewissem Sinne die magische Kraft der Massensuggestion inne. Schon die Römer sind mehr durch ihr Recht als durch ihre Religion erzogen worden. Da alles Recht aber nur in einem Staate möglich ist, der in sich die Summe von „dauernd anerkannten Machtverhältnissen" repräsentiert, so erwächst dem Staat bei dem allgemein konstatierten sozialen Missverhältnis der Gegenwart, in welchem das Ideal der sozialen Gerechtigkeit auf ein das öffentliche Ethos verletzendes Minimum zusammengeschrumpft ist, die unabweisliche Pflicht, vermittels einschneidender sozialer Reformen eine grössere ökonomische Gleichmässigkeit auf gesetzlichem Wege herzustellen, als sie die heutige Wirtschafts- und Rechtsordnung ermöglicht und gewährleistet. So und nur so vermögen wir den zentrifugalen Bestrebungen der Individuen kräftig zu steuern, um den zentripetalen des Menschengeschlechts, die sich am reinsten im Staate spiegeln, zum entscheidenden und bleibenden Siege zu verhelfen. Nicht „The man versus the state", wie Spencer wollte, sondern „The state versus the man" heisst jene soziale Parole, welche jedermann feinhörig erlauschen wird, der die unheimlich raschen Pulsschläge unserer sozial bewegten Gegenwart mit unbefangenem Ohre behorcht und nicht, wie Spencer, geflissentlich überhört.

Fünfunddreissigste Vorlesung.

Die Wandlungsformen des Eigentumsbegriffs[1]).

Das Eigentum ist eine historische Kategorie, wie dies Lassalle in seinem „System der erworbenen Rechte" nachgewiesen hat. Als ein den jeweiligen Bedürfnissen sich anpassender und dementsprechend seinen Inhalt wechselnder Begriff bürdet er uns die Beantwortung der Frage auf, wie sich unser gegenwärtig geltender Eigentumsbegriff zum sozialen Empfinden der politisch vorgeschrittenen Menschheit verhält. So viel ist wohl gegen alle Anfechtung sichergestellt, dass es ein unfehlbares Eigentumsdogma

[1]) Erschienen im „Archiv für systematische Philosophie", Bd. II, H. 2.

schlechterdings nicht gibt. So wenig „die Religion, die Monarchie, die Ehe oder die Familie“ festgefügte Begriffe bilden, die eine abschliessende Definition zuliessen, welche jeder Gebildete ohne weiteres als zutreffend anerkennen und sich aneignen müsste, so wenig gilt dies vom Eigentum. Wie Religionen nicht gemacht werden, sondern aus dem sozialen Bedürfnis mit Naturnotwendigkeit herauswachsen, so ist das Eigentum keine willkürliche Erfindung eines müssigen Kopfes, wie noch Rousseau geträumt hat, vielmehr ein ebenso notwendiger Entwicklungsprozess des sozialen Gewebes, wie Familie, Staat, Religion, Moral, Wissenschaft und Kunst. Da es nun keinen für alle Zeiten gültigen, unabänderlichen Kanon für Kunst und Wissenschaft, für Familien- und Eheformen gibt, da diese vielmehr sich den neugewonnenen Einsichten, sowie den errungenen Fertigkeiten und Kenntnissen jeweilen anschmiegen und sich entsprechend umbilden, so machen auch Religion, Moral und Eigentum von dieser Regel der Evolution keine Ausnahme. Alles, was Produkt des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist, bleibt den Entwicklungsgesetzen eben dieser Gesellschaft unabwendbar unterworfen. Und wie hat sich der Eigentumsbegriff gewandelt, gemildert, veredelt!

Der römische Gläubiger durfte seinem Schuldner bei verweigerter Zahlung die Hand abhacken oder, wie Bekker diesen Rechtszustand drastisch schildert, ihn gar in Stücke hauen[1]). In der germanischen Urzeit stand auf Diebstahl der Tod durch den Strang[2]), und auf unbezahlter Forderung Schuldknechtschaft der Leibbürgen. Nach dem Rechtsbewusstsein des „fiat justitia, pereat mundus“ war Shylock ein Märtyrer des Kampfes ums Recht. Stand doch noch im England des 16. Jahrhunderts auf dem einfachen Diebstahl, selbst dem geringfügigsten, die Todesstrafe, und nach dem Berichte eines zeitgenössischen Chronisten sollen unter Heinrich VIII. (1509—1547) nicht weniger als 72000 grosse und kleine Diebe hingerichtet worden sein.

Heute hat der Eigentumsbegriff in der Gesetzgebung der zivilisierten Staaten seine blöde Starrheit, seinen ehemaligen Fetischcharakter längst eingebüsst. Zur unmittelbaren Stillung des Hungers begangene Eigentumsübergriffe werden, wenn überhaupt, nur gelinde bestraft, und schon ist eine aussichtsreiche Bewegung im Gange, wirkliche Strafen nur bei Rückfälligen eintreten zu lassen. Die Gesetzgebung schmiegt sich eben durchgehends dem wachsenden sozialen Ethos an. Diese Verflüchtigungstendenz des ehemals so starren Eigentumsbegriffs, die das Produkt einmal des Prozesses der modernen Gütererzeugung, andermal der Evolution unserer sittlichen Gefühle ist, hemmen oder gar zurückstauen zu wollen, wäre ein ebenso frevelhaftes wie törichtes Beginnen. Nicht bloss Körper-

---

[1]) Bekker, Ernst und Scherz über unsere Wissenschaft, Leipzig 1892, S. 37 ff.
[2]) Schröder, Lehrb. der deutschen Rechtsgeschichte, Leipzig 1889, S. 72.

formen, sondern auch geistige Eigenschaften, insbesondere Rechtsanschauungen sind eben dem Gesetz der Selektion unterworfen. Liebe, Schönheitssinn, Freude an der Natur wie überhaupt alle ästhetischen und moralischen Qualitäten sind ebensosehr ein natürliches Produkt der Auslese, wie Wohltätigkeitssinn, Menschenliebe, Rechtsgefühl, Mitleid und alle übrigen sittigenden Eigenschaften. Ein Europäer des 19. Jahrhunderts ohne Mitleid und Rechtsgefühl ist ein ebensolches Monstrum von atavistischem Rückfall wie der russische Waldmensch oder jener Russe, der mit einem Affenschwanz zur Welt kam.

Das beweist klärlich, dass ein gewisser geistiger Habitus, der beim Naturmenschen die Regel bildet, vom Kulturmenschen dermassen überwunden ist, dass ein Rückfall in jenen Naturzustand als Entartung und Verkümmerung angesehen wird. Aesthetische Gefühle wie Rechtsanschauungen unterliegen eben den gleichen Entwicklungsgesetzen wie physiologische Funktionen. Was sich als wertvoll und nützlich im Kampf ums Dasein erweist, sei es als physiologische Funktion, sei es als psychische Eigenschaft, das und nur das erhält und verfeinert sich, weil es sich durch Vererbung und Anpassung immer mehr sublimiert, während alles minder Nützliche oder gar Schädliche sich abschleift oder auch ganz verliert. Gewiss ist dieser Kampf noch lange nicht zu Ende. Wie der Mensch in seiner Milz oder im Blinddarm Ueberbleibsel physiologischer Funktionen von gegenwärtig recht fragwürdiger Nützlichkeit noch mit sich schleppt, so führen auch unsere Gefühle und Rechtsanschauungen noch so manchen Schädling und atavistischen Ballast durch die Jahrhunderte. „Es erben sich Gesetz und Recht wie eine ew'ge Krankheit fort.“

Ein anderes Beispiel. Wie die freie Verfügung der Person über die ihr zugehörige Sache ihre einstmalige Unbeschränktheit in ständig wachsendem Grade verliert, sofern die Willkür in der Benutzung des Eigentums ihre Grenze am sozialen Ethos findet, so ist dies in noch höherem Masse beim Eigentumsverhältnis zwischen Person und Person der Fall. Während Heusler den Begriff des Eigentums noch folgendermassen definierte: „Eigentum ist das Recht, das seiner Natur nach dazu befähigt ist, seine volle Ausübung in allseitiger Beherrschung des Gegenstandes, an welchem es besteht, in Bezug sowohl auf Nutzung als auf Verfügung zu finden“[1]), zeigt es sich heute, dass die Ausübung meines unbestrittenen Eigentumsrechts immer mehr an der zunächst durch die Sitte, sodann durch das Gesetz gebotenen Rücksicht auf den Nebenmenschen seine Schranke findet. Mein Klavier darf ich jetzt selbst in meinem eigenen Hause bei nachtschlafender Zeit nicht spielen, weil es die Ruhe des Nachbars stört. Meine Zigarre darf ich

[1]) Heusler, Institutionen des deutschen Privatrechts II, 47.

im Nichtrauchercoupé nicht anzünden, weil das Behagen meiner Mitreisenden es nicht gestattet. Und so ist in unzähligen Fällen die Nutzung des Eigentums eingeschränkt durch die, sei es durch Sitte und Takt, sei es durch das Gesetz gebotene Rücksicht auf den Nebenmenschen. So geht denn das deutlich zu Tage tretende Bestreben zunächst der gesellschaftlichen Sitte, und ihr nachfolgend — die Gepflogenheiten der öffentlichen Sitte zum Gesetz verdichtend — das der modernen Gesetzgebung dahin, der Benutzung des Eigentums immer grössere Schranken aufzuerlegen. Und diese Schranke ist das täglich sich schärfende soziale Empfinden. Ueberall dort, wo die Willkür in der Benutzung des Eigentums mit dem täglich sich empfindlicher fühlbar machenden gesellschaftlichen Interesse kollidiert, muss sie zu Gunsten des letzteren auf die Dauer weichen. Für diese allmähliche Milderung des Eigentumsbegriffs durch das wachsende soziale Ethos bildet das Eigentumsverhältnis von Person zu Person einen glänzenden Beleg. Es ist dabei gleichgültig, ob man hier an den Sklaven, den Frauen oder den Kindern exemplifiziert. Ueberall die gleiche Erscheinung. Die souveränen Herrschaftsrechte weichen mit steigender Kultur auf der ganzen Linie zurück, bis von der einstmaligen absoluten Herrschaft des Menschen über den Menschen nur noch ein blasser Schatten zurückbleibt.

Wie hat sich nun in zivilisierten Staaten das rechtliche Eigentumsverhältnis von Person zu Person verschoben! Mögen sozialistische Deklamatoren von moderner „Lohnsklaverei" sprechen und, in spielerischen Analogiebildungen sich ergehend, mit boshafter Anzüglichkeit darauf hinweisen, dass der heutige Fabrikherr mit ebenso aufgeblähtem Machtbewusstsein von der Tausendzahl seiner Arbeiter spricht, wie der einstige russische Gutsherr von seinen „Seelen", so liegt doch dieser Analogie eine durch nichts gerechtfertigte radikale Verkennung der rechtlichen Verhältnisse zu Grunde. Der angebliche Lohnsklave vergisst, dass er den weltgeschichtlichen Uebergang von der Sache zur Person vollzogen hat, dass er als freier Vertragschliessender seinem Brotherrn gegenübersteht, dass er durch Koalitionsfreiheit, Boykott und Streiks auch dem härtesten Brotherrn ein Paroli zu bieten vermag, dass er endlich gegebenen Falls als Abgeordneter über den Interessen seines Brotherrn zu Gericht sitzen kann. Der unheimliche Mangel an Autoritätsglauben, der düstere Zug der dumpfen Unzufriedenheit, der durch die Massen geht, finden ihren peinlichen Ausdruck in der krassen Undankbarkeit gegen das Errungene!

Das rechtsphilosophische und ethische Ideal Kants, den Nebenmenschen immer zugleich als Zweck und niemals als blosses Mittel zu gebrauchen, und seine Proklamierung des allgemeinen Menschenrechts, wonach jedes menschliche Individuum Selbstzweck ist, was Hegel in die Formel gebannt hat: „Sei Person und respektiere jeden anderen als

Person!" dies alles hat sich infolge des — durch das gesteigerte soziale Empfinden gemilderten — Rechtsbewusstseins in der Rechtsprechung zivilisierter Staaten nach und nach zum Gesetz verdichtet. Die körperliche Unverletzlichkeit jeder Person, für frühere Generationen ein juristischer Widersinn und eine soziale Undenkbarkeit, ist heute zum juristischen Gemeinplatz, zur sozialen Selbstverständlichkeit abgeplattet. Nun ist es ja bekannt, dass der eiserne Bestand der Kultur sich aus solchen Gemeinplätzen zusammensetzt; aber nie und nimmer darf die nachwachsende Generation den Undank gegen das von den vorangegangenen mühsam Erstrittene so weit treiben, vergessen zu wollen, dass jeder soziale Gemeinplatz seinem Ursprunge nach eine Errungenschaft ist. Und wie hat sich die ethische Wertung der körperlichen „Arbeit" verschoben! In Athen und Rom war sie entehrend, während es für unser heutiges soziales Empfinden umgekehrt entehrend ist, nicht zu arbeiten. Im Altertum hat die Arbeit geschändet, heute adelt sie.

Noch mehr. Die Formel der gleichen Freiheit aller, die Herbert Spencer[1]) im Anschluss an Kant als den letzten Gedankeninhalt und tiefsten Kern unserer Kultur aufstellt, zeigt die offenbare Tendenz, das Verhältnis von Person zu Person, auch das Eigentumsverhältnis, immerfort zu sublimieren. Das jetzt bereits zur Herrschaft gelangte rechtliche Bewusstsein von der körperlichen Unverletzlichkeit der Person steigert sich allmählich zu der Zartheit der Auffassung, den Nebenmenschen nicht einmal durch unangenehmes Geräusch (Klavierspiel bei offenem Fenster, Pfeifen und Johlen auf offener Strasse) zu stören. Und mag sich diese Vornehmheit der Gesinnung zunächst nur in der gesellschaftlichen Sitte offenbaren, so erfolgt erfahrungsgemäss als Niederschlag dieser Sitte gar häufig die rechtliche Kodifizierung (das Verbot des Kegelspiels bei nachtschlafender Zeit, das Verbot des Haltens von bissigen oder allzu lauten Hunden). Eklatant ist diese Verfeinerung ganz besonders im Injurienbegriff. Konnte der Römer seinen Sklaven noch ungestraft töten, der Germane nach Willkür züchtigen, so kann der heutige Fabrikherr nicht bloss wegen Realinjurien, sondern auch wegen einer drohenden Handbewegung, einer verächtlichen, beleidigenden Geste oder einer leichten Verbalinjurie schon belangt werden. Und während dieser als Besitzender eine Garantie dafür bietet, dass er die seinen Arbeitern gegenüber vertraglich übernommenen Verpflichtungen erfüllen wird, gewähren jene als Nichtbesitzende keine Sicherheit bezüglich der Einhaltung des Vertrages. Mag nun Ihering[2]) gegen diese Verletzung des Rechtsbewusstseins in noch so geistreichen Wendungen protestieren, so wird dies an der Tatsache nichts ändern, dass trotz aller Verschärfung des formalen

[1]) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 42; Spencer, Die Prinzipien der Ethik, deutsch von Vetter, II (Gerechtigkeit), 296 ff.
[2]) Kampf ums Recht, S. 92.

Rechts die psychologische Rechtsauffassung des Eigentumsbegriffs sich zusehends schmeidigt, abschwächt und mildert. Formal scheint ja der Eigentumsbegriff sich immer schärfer auszugestalten, sofern er mit wachsender Kultur Objekte hineinbezieht, die ihm früher nie unterstellt waren. Die res communes, wie Wasser, Luft und Licht, die früher vom Eigentumsbegriff ausgeschlossen waren, werden jetzt in immer steigendem Masse in ihn hineinbezogen, wofern Versuche mit komprimierter Luft, die Ausbeutung der Wasserkräfte zu industriellen Zwecken, die Verbauung des Lichts bei Hochbauten und die Verpestung der Luft bei gewerblichen Unternehmungen, aus den ehemaligen res communes neue und unter Umständen höchst wertvolle Eigentumsobjekte geschaffen haben.

Eine weitere Etappe in der Stufenleiter der Evolution des Eigentumsbegriffs ist seine Ausdehnung auf das geistige Eigentum. Während Platon die Umsetzung des geistigen Eigentums in klingende Münze als etwas Schimpfliches, sittlich Brandmarkendes empfand, wissen wir, dass Terenz und Statius schon Honorare für ihre Werke bezogen haben. Karl II. von England verbot vor etwa 200 Jahren den Nachdruck von Büchern. Von diesem Verbot an bis zum internationalen Bureau zum Schutze des geistigen Eigentums in Bern[1]), unserer hochentwickelten Patentgesetzgebung, dem Musterschutzgesetz und dem Gesetz gegen Verrat von Geschäftsgeheimnissen liegt eine Reihe von Zwischenstufen in der Ausbildung der formalen Seite des Eigentumsbegriffs.

Im umgekehrten Verhältnis zu seiner formalen Verschärfung und Ausbreitung steht nun die psychologische Geltung und sittliche Wertung des Eigentumsbegriffs. In demselben Masse als er an Ausbreitung gewinnt, verliert er jene herbe Ausschliesslichkeit, die früheren Zeiten eignete, jene sakrosankte Unantastbarkeit, die ihm das frühere, mit religiösen Vorstellungen verquickte Rechtsbewusstsein zuerkannt, jene unbegrenzte Willkür in der Benutzung des Eigentums, die besonders das römische Recht ihm eingeräumt hatte. Es fällt mir nicht bei, diesen klaffenden Widerspruch zwischen der formalen Erweiterung des Geltungsbereichs und der psychologisch-ethischen Verengerung in der allgemeinen Anerkennung des Eigentumsbegriffs nach bekanntem Hegelschen Rezept von Thesis, Antithesis und Synthesis dialektisch zerreiben zu wollen, zumal eine psychologisch-logische Erklärung die Entstehung und allmähliche Verschärfung dieses Widerspruchs ausreichend dartun wird. Denn machen wir uns klar, wie ein Begriff — in unserem Falle der Eigentumsbegriff — überhaupt zu stande kommt. Jeder Begriff entsteht aus und besteht

[1]) Gegründet 1886. Es gehören zur Zeit 14 Verbandsländer dem internationalen Bureau an. An den Verhandlungen zur Revision (15. April bis 4. Mai 1896) haben weitere 14 Staaten teilgenommen. Das aus diesen Verhandlungen hervorgegangene Zusatzabkommen ist am 4. Mai 1897 ratifiziert worden.

in der Zusammenfassung von Merkmalen, die einer Reihe von Dingen gemeinsam sind; die Summe nun aller solcher Merkmale, die den Begriff konstituieren, nennt man seinen Inhalt. Die Summe der Gegenstände aber, auf die sich der Begriff anwenden lässt, bezeichnet man als seinen Umfang. Umfang und Inhalt stehen nun in umgekehrtem Verhältnis zueinander; je grösser der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und je weiter der Umfang, desto beschränkter ist der Inhalt. Denn je mehr die Merkmale eines Begriffs schwinden, desto grösser wird seine Allgemeinheit. Wenden wir nun diese Definition der Begriffsbildung speziell auf den Eigentumsbegriff an. Alles Eigentum beginnt mit dem faktischen Besitz, d. h. dem konkreten Innehaben einer Sache. Dieser konkrete Ursprung alles Eigentums wirkte noch tief in ausgebildete Kultursysteme hinein, wie dies Gierke am Bildungsgang des deutschen Rechtsbewusstseins treffend illustriert hat[1]).

Als das Privateigentum an Grund und Boden durch eine Reihe wirtschaftlicher Momente sich herausbilden musste, und ferner durch den wachsenden kriegerischen Typus der Menschheit ein ständiges Losreissen von der Scholle zur gebieterischen Notwendigkeit geworden war, da musste schon eine elementare wirtschaftliche Logik den sinnlich konkreten Eigentumsbegriff nach und nach fallen lassen, zumal sich der besitzende Krieger sehr häufig von der ihm gehörigen Scholle für längere Zeit trennen musste. Mit der Trennung der Person von der ihm zugehörigen Sache beginnt der Prozess der Abstrahierung des Eigentumsbegriffs: das aufkommende und sich stetig ausbauende Erbrecht beschleunigt diesen Prozess der Abstrahierung. Im römischen Recht nicht minder als im altgermanischen Recht lässt sich diese Tendenz Schritt für Schritt verfolgen, wie dies Gierke anschaulich schildert[2]). Je weiter wir in der Kultur vorrücken und je mehr wir uns der rein kapitalistischen Produktionsweise zeitlich nähern, in desto beschleunigterem Tempo rast der Abstrahierungsprozess des Eigentumsbegriffs vorwärts, um, wie Sombart jüngst in grossen Linien gezeigt hat, im Zeitalter der Kolossalvermögen seinen logischen Höhepunkt zu erreichen. Denn je grösser ein Kapitalvermögen ist, desto geringer wird naturgemäss die Möglichkeit eines tatsächlichen Innehabens, worin wir den Ursprung alles Eigentums gesehen haben. Das Eigentum eines amerikanischen Eisenbahnkönigs oder des grossen Morgantrustes, der über die Transportmittel ganzer Länder souverän verfügt, schrumpft symbolisch zur Winzigkeit eines Kassenschlüssels zusammen.

Nun vollends das unpersönliche Eigentum der Syndikate und Aktien-

[1]) Grimm, R. A. 109; Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht, II, 13; Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, II, 761 ff.; Anton Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 105 f.

[2]) Ebenda S. 14. Dazu Ludwig Felix, Entwicklungsgeschichte des Eigentums, IV, 1. 1896, S. 346, 357, 415 ff.; Breysig a. a. O. II, 764, 826.

gesellschaften, d. h. die Fiktion der juristischen Person! Hier ist der Eigentumsbegriff von seinem Ausgangspunkt des faktischen Innehabens so weit entfernt, dass er, jede Verwandtschaft mit seinem konkreten Ursprung verleugnend, zu einem leblosen Schatten sich verflüchtigt. In dem Zwiespalt zwischen der formalen Ausweitung und der psychologischen Verflüchtigung des Eigentumsbegriffs hat das soziale Empfinden das entscheidende Wort zu sprechen. Und mögen wir diesen Zwiespalt logisch noch so gut begreifen, so würden wohl vorangegangene Generationen mit minder entwickeltem sozialem Empfinden, als das unserige ist, sich bei einem laissez faire, laissez passer bescheiden. So lange dumpfe Gedankenträgheit den Prozess der sozialen Evolution unbewusst fortgesponnen hat, oder theologische Vertröstungen das erwachende soziale Empfinden durch einschläfernde Jenseitsgedanken eingelullt haben, mochte die Gesellschaft diesen schreienden Widerspruch dulden. Heute wird der zur Mitbestimmung über sein Schicksal politisch berufene vierte Stand und mit ihm die ethisch tiefer Denkenden unter den oberen Ständen die absolute Herrschaft eines Begriffs nicht mehr dulden, nachdem man die absolute Herrschaft von Personen für immer beseitigt hat. Das konkrete Bedürfnis der arbeitenden Bevölkerung nach progressiver Anteilnahme an den von ihr erzeugten Gütern wird sich auf die Dauer einem so abstrakt gewordenen Begriffe, wie das Eigentum in seiner heutigen Form ihn darstellt, unmöglich unterordnen. Der alte Streit zwischen brennender Wirklichkeit und abstrakter Begriffsbildung, der diesmal auf wirtschaftlichem Boden zum Austrag gelangt, drängt mit elementarer Gewalt einer Lösung entgegen. Und da das Eigentumsproblem heute wie kein anderes nach einer allseitig befriedigenden Lösung ruft, so hat auch der Kleinmütigste und Zaghafteste nicht das Recht, Gedanken zu unterdrücken oder den Mitmenschen vorzuenthalten, die ihm geeignet scheinen, zur Klärung und Lösung dieser dringendsten aller Fragen beizutragen.

Sechsunddreissigste Vorlesung.

Logische Widersprüche in unserem heutigen Eigentumsbegriff.

Je komplizierter und infolgedessen abstrakter die Eigentumsverhältnisse infolge wirtschaftlicher und geschichtlicher Einflüsse werden, desto offensichtlicher verliert der Eigentumsbegriff jene spröde Starrheit, die ihm in seiner ursprünglichen Konkretheit eignete. Mit wechselndem sozialem Bedürfnis schmeidigt er sich und nimmt jeweilen diejenige Form fügsam an, die ihm das augenblickliche soziale Ethos anweist. Es ist dabei für die Entfaltung unseres Gedankenganges ganz gleichgültig, welche der vorhandenen Eigentumstheorien man sich zu

eigen macht. Ob man mit Fichte, Stahl und Bluntschli die Berechtigung des Privateigentums in der Persönlichkeit des Menschen sucht, oder mit Locke, Smith und sozialistisch angehauchten Nationalökonomen in der Arbeit die Hauptquelle und vornehmste Berechtigung des Privateigentums erblickt, oder mit der von Hugo Grotius begründeten sogenannten Okkupationstheorie das Privateigentum auf den Willensakt des ursprünglichen Besitzergreifers stützt oder endlich in utilitarischer Weise nach dem Vorgange von Hobbes und Montesquieu die Berechtigung des Privateigentums auf seine gesellschaftliche Nützlichkeit und eben darum Unentbehrlichkeit zurückführt — einerlei, unser Lösungsversuch verträgt sich mit allen diesen Theorien, insbesondere aber mit der in der neueren Nationalökonomie vorherrschenden utilitarischen Begründung des Privateigentums.

Die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung des Privateigentums geben wir den erwähnten Eigentumstheoretikern unbedenklich zu, stellen aber den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit in den Vordergrund [1]. Mag das Eigentum immerhin seinem Ursprunge nach dieser oder jener Begründungsform entstammen oder vielleicht auch aus dem Zusammenwirken aller aufgeführten Begründungsformen herauswachsen, so verschlägt dies nichts gegenüber der Tatsache, dass in vorgeschrittenen Kulturstaaten das Privateigentum sich nur so lange und insofern logisch behaupten kann, als es vor dem Forum der heute dominierenden wirtschaftlichen Vernunft nicht bloss seine ursprüngliche Existenzberechtigung, sondern auch seine ungeschwächt fortdauernde gesellschaftliche Nützlichkeit und Zweckmässigkeit nachzuweisen vermag. Die Geschichte der grossen Ideen in der Menschheit lehrt uns eindringlich, dass bisher jede logisch berechtigte grosse soziale Idee den Sieg davongetragen und alle dagegen aufgetürmten Hemmnisse bewältigt und niedergerungen hat. Und je breiter, geschulter und bewusster die Massen waren, die für eine solche Idee ihr Bestes und Letztes eingesetzt haben, um so sicherer und unausbleiblicher war ihr Sieg.

Die beherrschende soziale Idee unseres Zeitalters ist und bleibt nun einmal die sozial-utilitarische Formel: salus reipublicae suprema lex esto. Wie dieser Satz anfänglich nur unter erschütternden Zuckungen hervortrat und später doch den endgültigen politischen Sieg über die voluntas regis — in vorgeschrittenen Gemeinwesen zumal — davongetragen hat, so wird und muss auch die soziale Geltung des Satzes durchgekämpft und schliesslich errungen werden. Seine Majestät das Recht wird sich, je später, desto unbedingter unter das zwingende Machtgebot des öffentlichen Wohls zu beugen haben. Auf die Zertrümmerung des politischen Absolutismus folgt mit zwingender Logik, mit der Unabwendbarkeit eines

[1]) Ueber soziale Teleologie s. Rud. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens eine sozialphilos. Untersuchung, 1902, S. 296 ff.

politischen Fatums die des sozialen Absolutismus. Ist nämlich der Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Zweckmässigkeit auf der einen Seite ausschlaggebend für die Begründung des Privateigentums, so ist er auf der anderen Seite dessen unübersteigliche Schranke. Hat das Privateigentum eine soziale Existenzberechtigung, weil es sich als nützlich erwiesen hat, so behält es diese Berechtigung naturgemäss nur so lange und in den Grenzen, innerhalb deren es nicht bloss seine einstmalige, sondern auch seine stetig sich gleichbleibende oder sich steigernde Zweckmässigkeit nachzuweisen vermag. Alles Recht, insbesondere auch das Eigentumsrecht, ist eben, tiefer gesehen und an der Einsicht unseres Zeitalters gemessen, nicht Selbstzweck, sondern immer nur Mittel zur Harmonisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, zur Förderung des materiellen und geistigen Wohlbefindens einer möglichst grossen Zahl von Bürgern, letzten Endes aller Bürger. Der oberste Sinn des Rechtes als einer sozialen Funktion kann heute nur noch darin gefunden werden, in diesen Harmonisierungsprozess eine möglichst grosse Zahl von Individuen einzubegreifen, um solchergestalt dem Maximum seiner Leistungsfähigkeit zuzustreben. Wie wir in unserer aller anthropomorphisierenden Tendenz abholden Zeit die Götter der alten Welt zu Naturkräften degradiert, d. h. die Natur entgöttert haben, so sinken in unserer Betrachtungsweise Themis, Dike und Justitia zu blossen sozialen Funktionen herab. Der juristische Fetischglaube an das Recht als Selbstzweck weicht allmählich der besseren Einsicht, dass alles Recht, wie seine Begründung so auch seine Schranke an der öffentlichen Wohlfahrt hat.

Wer die einzelnen Phasen in der Geschichte des proteusartig seine Gestalt wechselnden Eigentumsbegriffs aufmerksam verfolgt, wird die Ueberzeugung gewinnen müssen, dass die Eigentumsformen ihren ständigen Regulator an dem — sei es durch die geschichtliche Constellation, sei es durch die wirtschaftliche Logik bedingten — sozialen Interesse findet. Wie wir nämlich bei der Wandlung des römischen Eigentumsbegriffs ein ruheloses Oszillieren zwischen Kollektiv- und Privateigentum beobachtet und den Grund dieses Schwankens im jeweiligen Wechsel des öffentlichen Interesses gefunden haben, so belehren uns die Werke von Maurer, Lamprecht, Gierke[1]), Inama-Sternegg, Samter, Felix und Andreas Heusler, dass der germanische Eigentumsbegriff im wesentlichen die gleichen, durch ähnliche Bedingungen hervorgerufenen Wandlungsformen aufzeigt. Nur dass die altgermanische Gaugenossenschaft der deutschen Persönlichkeit vielleicht noch schärfere Spuren der Unterordnung des Einzelwillens unter das Gesamtinteresse des Volkstums aufgedrückt hat. „Von vornherein bezog sich die deutsche Persönlichkeit nicht bloss auf sich selbst, sondern zugleich auf höhere

[1]) Vgl. besonders den Abschnitt „Genossenschaft und Gesamteigentum“ bei Gierke II, 325 ff.; Kurt Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1901, Bd. II, 287.

Gemeinheiten, für welche sie Glied und Trägerin war"[1]). Die deutsche Wirtschaftsgeschichte bekundet an unzähligen Beispielen ein unsicheres Umhertasten, ein wechselvolles Hin und Her zwischen den verschiedenen Eigentumsformen, wobei jedoch durchgehends das soziale Interesse sich als der wichtigste Machtfaktor in der Bevorzugung dieser oder jener Eigentumsform erweist, so dass man das soziale Interesse als das Zünglein an der ständig zwischen Kollektiv- und Privateigentum hin und her pendelnden Wage der wirtschaftlichen Evolution bezeichnen kann.

Dem Anscheine nach hat sich freilich in der Aera der kapitalistischen Produktionsweise das Zünglein der Wage endgültig auf die Seite des Sondereigentums geneigt; denn bis auf die dürftigen Ueberreste der Allmende in der Schweiz, der Gemeindeforsten in Deutschland und des „Mir" in Russland, sowie der Gilden, Bruderschaften, Innungen u. s. w. scheint das alte mark- und gau-, dorf- und hofgenossenschaftliche Eigentum ganz verschwunden zu sein. Aber bei Lichte besehen, erweist sich dieser Schein als ein trügerischer. Die antike und antiquierte Form des Gemeineigentums ist nur ausgestorben, um in der modernen Erweiterung des Begriffs der juristischen Person seine Wiederauferstehung zu feiern und sich zu ungeahnten Dimensionen auszuwachsen. Hier zeigt das Eigentum wieder seine unendliche Biegsamkeit und chamäleonartige Wandelbarkeit. Wie es einst hiess: „Le roi est mort, vive le roi", so ist die alte Form des Kollektiveigentums in den Abgrund der Geschichte versunken, um neu verjüngt auf der Oberfläche der Produktivassoziation, der offenen Handels- und Kommanditgesellschaft, der Aktiengesellschaften und eingetragenen Genossenschaften, endlich und insbesondere in den Trusts emporzutauchen. Diesen Verjüngungsprozess des Kollektiveigentums verdanken wir der schrankenlosen Elastizität des Begriffes der juristischen Person.

Der Zug des Kapitals nach sinnloser Akkumulierung, wie ihn die Geschichte des Kolossalreichtums von den Medicis und Fuggers[2]) an bis auf den Milliardenreichtum der Rothschilds, Vanderbilts, Rockefeller, Carnegie, Morgan, Gould e tutti quanti in nicht misszuverstehenden Linien zeichnet, trägt unverkennbare Spuren krankhafter Entartung und logischen Widersinns an sich[3]). Die krankhafte Entartung besteht darin, dass der wirtschaftliche Sinn alles Privateigentums, seinem Besitzer ein möglichst hohes Ausmass von Annehmlichkeiten und Lebensfreuden zu gewähren, an einem bestimmten Punkte der Akkumulation angelangt, sich selbst negiert. Während nämlich die Genussempfänglichkeit ihre Maximalgrenze hat, die zuweilen sogar in umgekehrtem Verhältnis zur Genussmöglich-

[1]) Gierke a. a. O. S. 37.

[2]) Vgl. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fugger, Bd. I: Die Geldmächte des 16. Jahrh., Jena 1899; 2. Bd. ebenda; Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 1902, Bd. I, Buch 2: Die Genesis des modernen Kapitalismus; Kurt Breysig a. a. O. II, 1149 f.

[3]) Stark übertrieben, aber witzig geschildert bei Th. Duimchen, Die Trusts, 1903, S. 202 ff.

keit steht[1]), gibt es für den individuellen Akkumulierungsprozess des Kapitals in der herrschenden Gesellschaftsordnung schlechterdings keine oberste Grenze. Hat aber das Privateigentum in seiner Akkumulierung jenen Punkt überschritten, der seine wirtschaftliche und ethische Existenzberechtigung begründet, so hat die Gesellschaft gar kein Interesse daran, diese, das öffentliche Ethos empfindlich verletzende Steeplechase des Kapitals länger zu dulden. Und sintemalen aller Kolossalreichtum nur dann und so lange möglich ist, als die Gesellschaft ihn duldet und durch ihre staatlichen Organe schützt, so muss er naturnotwendig in dem Augenblicke abdanken, in welchem eben diese Gesellschaft ihm die Nützlichkeit seiner sozialen Funktion abspricht und infolgedessen ihren Schutz verweigert. Diese Nützlichkeit muss ihm aber unerbittlich aberkannt werden, sobald er vermöge seiner unübersehbaren Dimensionen vom einzelnen Individuum gar nicht mehr in einer mit dem öffentlichen Interesse zusammenstimmenden Form verwertet werden kann. Hat also das Privatkapital jenes kritische Maximum erreicht, in dem es dem Besitzer kein Plus an Annehmlichkeiten mehr gewähren, wohl aber vermöge seiner Macht, wie vermöge einer Launenhaftigkeit oder geradezu Bösartigkeit seines Besitzers sich zu einer förmlichen Gefahr für die Gesellschaft auswachsen kann, wie uns dies das Beispiel Rockefellers und Morgans empfindlich klar gemacht hat, dann wird es zum zwingenden Gebot der Selbsterhaltung der Gesellschaft, diesem mephistophelischen Zug des Kapitals ein vernichtendes „quos ego!“ entgegenzuschleudern. Wenn wir auf diesem Wege fortfahren, steuern wir einer „Morganisierung“ der Welt entgegen, d. h. einer kapitalistischen Versklavung unseres ganzen Kulturkreises zu Gunsten weniger oder gar eines mit allen Machtmitteln des Absolutismus ausgestatteten Kapitaldespoten[2]). Wie die Gesellschaft das unzweifelhafte Recht hat, ein mit ansteckender Krankheit behaftetes Individuum zu isolieren, um die übrigen Glieder der Gesellschaft intakt zu erhalten, so hat sie förmlich die Pflicht, die chronische, ansteckende Krankheit des Kapitalismus, die „auri sacra fames“, überall dort, wo sie den wirtschaftlichen Zirkulationsprozess hemmt oder gar gefährdet, einer Radikalkur zu unterziehen. Es steht einer aufgeklärten, ihre Geschicke zielbewusst lenkenden Gesellschaft nicht wohl an, dieser ökonomischen Gefahr noch länger mit verschränkten Armen zuzusehen. Es ist vielmehr die höchste Zeit — selbst im Interesse der Patienten, um wie viel mehr in dem der Gesellschaft —, zu einem intensiven Aderlass zu schreiten, bevor die amerikanische Gefahr, die „Morganisierung“ der Welt, Tatsache geworden ist und die bejammernswerten Milliardäre an ökonomischer Herzverfettung zu Grunde gehen.

[1]) Während das Kapital durch Zinseszins ins Ungemessene wächst, nimmt die Genussempfänglichkeit von einem gewissen Alter an ständig ab.

[2]) Ueber den Petroleumring z. B. s. Duimchen a. a. O. S. 86 ff. Die Lösung Duimchens S. 111 ist auch als Scherz zu schlecht.

Der logische Widersinn in der schrankenlosen Akkumulierungstendenz des Privateigentums liegt darin, dass dieses seine obersten Zwecke erst mit Hilfe seines geschworenen Widerparts, des Kollektiveigentums, zu erreichen vermag. Erst durch ihr Zusammenschliessen zu Pools, Ringen, Syndikaten, Corners, Schwänzen und insbesondere Trusts, ist es den Grossoffizieren des Kapitals gelungen, sich ein Monopol auf dem Weltmarkt zu sichern, das förmlich zum Freibrief für eine fessellose Plünderung der Gesellschaft geworden ist[1]). Ein entarteter, in der Wahl seiner Mittel skrupelloser Individualismus benützt selbst jenes wirtschaftliche Prinzip, das sich ihm in der Geschichte von jeher grundsätzlich verneinend gegenüberstellte, nur, um sein selbstsüchtiges Ziel der zügellosen Aufhäufung schneller und intensiver erreichen zu können. Indem aber das Privateigentum theoretisch vor dem wirtschaftlichen Prinzip des Kollektivismus kapituliert, sofern es sich selbst kollektiviert, sägt es logisch den Ast ab, auf dem es sitzt.

An die Stelle des ehemaligen Territorialkommunismus ist heute vielfach ein kapitalistischer Kollektivismus getreten. In einer anderen Form nämlich tritt uns dieser logische Widersinn in den anonymen Gesellschaften, eingetragenen Genossenschaften, den Versicherungsgesellschaften aller Schattierungen, die auf Gegenseitigkeit beruhen, den offenen Handels- und Kommanditgesellschaften, Aktiengesellschaften, wie überhaupt in allen auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit und Assoziativproduktion ruhenden Unternehmungen entgegen. Die grossen „Warenhäuser“ in unseren Städten treiben geradezu kapitalistischen Raubbau. Um eine oder wenige Existenzen vorwärtszuschieben, werden durch die Warenhäuser, hinter denen in der Regel dividendenhungrige Banken stehen, Tausende von Mittelstandsexistenzen an den Bettelstab gebracht. Wo sich ein Warenhaus auftut, verödet geschäftlich die ganze Nachbarschaft, und alle früheren Ladeninhaber sind völlig lahmgelegt. Man müsste seine Augen vor der zwingenden Gewalt der wirtschaftlichen Tatsachen absichtlich verschliessen, wollte man verkennen, dass in diesem neuen Zug des Kapitals, das in täglich wachsendem Umfange die schwach fundierten Privatunternehmungen vernichtet und die gut fundierten aufsaugt, eine offenbare Rückbiegung zum überwunden geglaubten Kollektivismus vorliegt. Aktiengesellschaften sind nichts weiter als der kapitalistische Ausdruck für Kollektiveigentum (kapitalistischer Kollektivismus). Ob sich dies Kollektiveigentum auf alle Staatsbürger ausdehnt oder nur auf eine begrenzte Anzahl (die Aktionäre) beschränkt, verschlägt nichts gegenüber der prinzipiell feststehenden Tatsache, dass die Akkumulierungstendenz des Privateigentums in der kapitalistischen Produktionsära ihre höchsten Zwecke nur dadurch erreichen kann, dass das Privateigentum selbst in sein Gegenteil umschlägt, d. h. sich kollektiviert. In die Sprache Hegels übersetzt, würde dies heissen:

[1]) Die Entstehung aller dieser Zusammenschlüsse und Fusionen plastisch geschildert bei Duimchen a. a. O. S. 5 ff.

die Thesis Kollektiveigentum und die Antithesis Privateigentum feiern in der Synthesis Trust ihr wirtschaftliches Verbrüderungsfest.

Dass dieser doppelte logische Widersinn nur herausgearbeitet und in seiner ganzen Unhaltbarkeit blossgelegt zu werden braucht, um von allen Verständigen und Vorurteilsfreien ohne weiteres begriffen und verurteilt zu werden, darf man der vorschreitenden Erkenntnis unseres Zeitalters wohl zutrauen. Ja noch mehr; die vorgeschrittene Menschheit berechtigt zu der Erwartung, dass gesunde und durchführbare Vorschläge zur radikalen Beseitigung dieses Widersinns in nicht zu ferner Zeit hervortreten und allgemeinere Anerkennung finden werden. Unser heutiges Staatsleben spielt sich eben nicht mehr wie ehedem und wie in zurückgebliebenen Staatsgebilden jetzt noch als unbewusster Prozess ab. Wir haben vielmehr im Gegensatz zu unseren Vorfahren die Einsicht erlangt, wie man den Gesellschaftsorganismus in bewusster Weise beeinflussen und in bestimmte Bahnen lenken kann. Verstösst eine der gesellschaftlichen Funktionen gegen das öffentliche Ethos, wie es bei der oben aufgedeckten zügellosen Akkumulierungstendenz des Privateigentums unzweifelhaft der Fall ist, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, wann dieses angefaulte Glied am sozialen Körper ausgeschnitten und beseitigt werden wird. Damit spreche ich kein Novum aus, sondern verleihe nur jenem sozialen „common sense“ Ausdruck, von dem die Vorurteilslosen unter den Gebildeten aller Völker heute wie instinktiv ergriffen sind. Die schrille Dissonanz, die zwischen der sozialen Wirklichkeit und dem täglich sich schärfenden sozialen Ethos besteht, empfinden die Sozialaristokraten noch unverhältnismässig störender und beleidigender als die Sozialdemokraten. Der Weltschmerz ist nicht in den Niederungen, sondern auf den Höhen des geistigen Lebens entstanden. An die Stelle des religiösen Weltschmerzes bei Augustin und Petrarca, des poetischen bei Leopardi, Shelley und Byron, des politischen bei Börne und Heine, des philosophischen bei Schopenhauer und Hartmann ist jetzt bei den Künstlern unter den Zuschauern unseres Weltgetriebes der soziale Weltschmerz getreten, wie er sich in den Werken eines Tolstoi, George, Hertzka, Gižycki, Laveleye, Huxley, Kidd, Grant Allen, Ferri, Lombroso u. v. a. so ergreifend spiegelt. Und es mehren sich die Anzeichen, dass die zum Glück hinter uns liegende pessimistische Strömung doch noch nicht jede Frische vergiftet und alles Mark jugendkräftiger Initiative aufgesogen hat. Der soziale Weltschmerz winselt nicht wie verflachte und entnervte Weichlinge nach Nirwana, nach bettelhafter Resignation: die erwachende junge Generation atmet Kraft, lechzt nach Taten, stählt die Nerven und sieht der sozialen Krise bis auf die Zähne gewappnet und mit dem ganzen Bildungsinhalte des Jahrhunderts ausgerüstet, blitzenden Auges entgegen. Der soziale Weltschmerz ist gross und tiefgehend genug, selbst Memmen und Mollusken-

naturen, wie sie der vorangegangene Pessimismus zeitigte, emporzurütteln und zu energievollen, entscheidenden Taten aufzustacheln.

Dass also über kurz oder lang eine radikale Operation am Staatskörper vorgenommen werden muss, darüber herrscht unter Einsichtigen kein Zweifel mehr. Die streng *sozialistischen* Chirurgen fordern die völlige Amputation des angesteckten Gliedes. Nicht die akute blutrünstige Wunde am Staatskörper soll geheilt, sondern das ganze Glied der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung muss amputiert und durch ein neues, künstliches ersetzt werden, d. h. durch ausnahmslose Kollektivierung der Produktionsmittel und Abschaffung aller Lohnarbeit. Diese phantasievollen Sozialchirurgen vermeinen, dass sie dem Staatskörper nach vorausgegangener Amputation ein künstliches Glied mit solcher Geschicklichkeit werden einsetzen können, dass dieser mit demselben frischer und sicherer auftreten werde als auf dem früheren, natürlichen, ihm nach den Gesetzen der Evolution angewachsenen. Nun lässt sich nicht leugnen, dass dies eine Radikalkur ist, die den Krankheitserreger vielleicht (aber auch nur vielleicht) ganz beseitigen könnte. Allein diese Amputation — Vergesellschaftung *aller* Produktionsmittel und Abschaffung *aller* Lohnarbeit, wie sie die Marxistische Sozialdemokratie fordert — hat doch das Verfängliche, dass dabei der soziale Körper möglicherweise auf der Stelle verbluten würde, und dann dasjenige, was dem Menschen das Leben lebenswert macht, unwiederbringlich entschwunden wäre! So brandig und unheilbar ist das nur angefaulte Glied der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung denn doch nicht, dass man zu einer verzweifelten Gewaltkur seine Zuflucht nehmen müsste.

Es sei uns daher gestattet, einen Heilungsvorschlag zu machen, der nach tiefen Einschnitten und kräftigen Ausbeizungen den sozialen Krankheitserreger vielleicht ganz zu vernichten und dabei doch das beschädigte natürliche Glied zu erhalten geeignet ist. Dieser Vorschlag hat den Vorzug für sich, dass er sich dem Gange der Natur anschmiegt. Wie es eine von der Soziologie glänzend bestätigte Beobachtung ist, dass die Natur keine Sprünge macht (natura non facit saltus), sondern den einmal betretenen Instanzenweg getreu einhält und die Regelmässigkeit der Stufenfolge strikte beobachtet, so empfiehlt sich auch eine solche Operation an unserem sozialen Körper, die nicht sprunghaft und unvermittelt zwischen den beiden Extremen herumexperimentiert, sondern durch Zwischenstationen mit nötigen Ruhepausen hindurchgeht. Sollte diese Operation immer noch nicht endgültige Heilung bringen, sollten sich vielmehr nach weiteren Jahrhunderten der Entwicklung neue Krankheitserscheinungen bemerkbar machen, so bleibt es den künftigen Geschlechtern immer noch unbenommen, zur ultimo ratio — der völligen Amputation — zu schreiten. Ohne Bild gesprochen: *nicht soziale Revolution, sondern soziale Reform.*

Siebenunddreissigs

Zur Lösung der Ei

Die Zeit der waghalsigen metaphy
Weltformeln vom grünen Tisch aus, die i
den Pulsschlag des wirklichen Lebens gefli
stube ausgeheckt sind, haben heute nu
als entzückende Rauschesäusserungen e
ihren Wert. Die Lehren, welche uns di
den wissenschaftlichen Wert oder bess
erteilt, sind eben doch von einer gar zu
wir ernstlich Gefahr liefen, sie zur W
wissenschaftlich befriedigenden Welterkl

Meine sozialen Reformideen und V
unfassbaren Regionen einer spitzfindige
im Gegenteil verzweifelt nüchtern an das
schaftlich Gegebene. Die mir vorschwel
Kollektiveigentum läuft auf eine Misch
teile kollektivistischer Produktionsweise
lichen Schmelz des intim Persönlichen, d
vidualität preizugeben.

Auch ist die von mir vorzuschlage
besteht vielmehr in der bewussten Auf
wirksam gewesenen und mit Erfolg be
wie ihn Gierke geschildert hat. „Die
Eindringen der Herrschaft in die Genoss
in die Herrschaft bald überall entstande
Rahmen der alten Vorstellungen. Her
oder mehrere Gesamtheiten dem Herrn
pflicht gegenüber getreten waren, und G
eine herrschaftliche Ritze gebildet hatte, u
Beziehungen: sie stimmten aber darin ü
beim Herrn oder bei der Gesamtheit ko
mehr zwischen Herrn und Gesamtheit
Rechtssphären, welche den Verband im
sammen das volle Verbandsrecht bildet
Herr, Trägerin der anderen die Gesam

---

[1]) Vgl. meine Schrift: Friedr. Nietzsches
Berlin 1893, S. 82.

[2]) Gierke a. a. O. S. 55; dazu Kurt Br
1901, II, 1432 f.; A. Menger, Neue Staatslehre,

Zukunft wird," wie Franz Oppenheimer jüngst ausgeführt hat [1]), „wie diejenige des Mittelalters genossenschaftlich organisiert sein." Der tiefgehende Unterschied zwischen Jetzt und Früher besteht nun darin, dass frühere gesellschaftliche Organisationen wild wuchsen wie die Bäume des Urwaldes, wie das Gestrüpp der Heide. Frühere soziale Daseinsformen waren, wenn auch an sich vielleicht vernünftig, doch rauh und täppisch, wie die Natur selbst es ist, bevor die künstlerische umschaffende Menschenhand sie glättet und schmeidigt. So wenig es uns je gelingen würde oder auch nur unsere Aufgabe sein könnte, die Natur selbst umzubiegen, so wenig Sinn hätte es, den uns von der Natur vorgezeichneten Entwicklungsverlauf der Gesellschaft hemmen oder gar zurückstauen zu wollen. Alles, was wir können, läuft letzten Endes darauf hinaus, das von der Natur mit unbewusster Zweckmässigkeit Erzeugte bewusst fortzubilden und dessen Wachstum in weise vorausschauender sozialer Reformtätigkeit zu beschleunigen.

Es beruhen diese sozialen Reformvorschläge nicht etwa auf einer von uns geforderten Neuerung, sondern nur auf einer planmässigen, zielsicheren Ausgestaltung des faktisch Bestehenden. Man übersieht eben vielfach, dass wir uns, ohne dass man es weiss und will, schon mitten in einer stark kollektivistischen Strömung befinden. Wie sich nämlich die Ritter des Grosskapitals zu Syndikaten, Ringen und Trusts kollektivieren und die Grossbanken bei allen bedeutsamen Unternehmungen sich zu gemeinsamer Operation zusammenschliessen, wobei sie nach und nach alle kleineren Banken aufsaugen und die Privatbankiers vollends verschlingen, so beherrscht dieser ausgesprochen kollektivistische Zug des „viribus unitis" unser ganzes wirtschaftliches Leben. Wie alle Moden in den obersten Gesellschaftssphären einsetzen, um sich nach und nach zu vergröbern und ihre Ableger in die letzte Bauernhütte hineinzutragen, so ergeht es auch den wirtschaftlichen Moden. Dem Kollektivismus der oberen Fünfhundert unter den Rittern des Kapitals laufen parallel die Agrarbanken, die Schultze-Delitzschschen und Raiffeisenschen Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften [2]), Warenhäuser für Offiziere und höhere Beamte, Kreditgenossenschaften, Darlehens- und Kassenvereine etc. für die kapitalistische Mittelschicht, und endlich Knappschaftskassen, Gewerkvereine, Konsumvereine, Hilfskassenvereine, Kranken- und Sterbekassen, Streikkassen, und die grossen englisch-amerikanischen Organisationen der „Trades Unions" und „Knights of Labour" in der untersten Kapitalschicht. Und selbst der moderne Staat, der angebliche Hort des individuellen Kapitalismus, steuert mit vollen Segeln immer tiefer in den Kollektivismus hinein. Die öffentlichen Schulen, die

[1]) Grossgrundeigentum und soziale Frage, S. 504.

[2]) Darüber zuletzt Eugen Cremer, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch. 1903, S. 381 ff.

in vorgeschrittenen Staatswesen unentge
zumal, selbst die Lehrmittel unentgeltl
stellen den ersten Schritt zum staatliche
gilt von der allgemeinen Wehrpflic
Gedanken der Verantwortung aller natic
daran ist, den Völkern, welche diese Se
Blut überzugehen. Dieser Kollektiv
Analogie in jener kommunistischen Ter
besitzt, welche die Gleichheit aller vor
talen Voraussetzung hat, ist für den Vö
der kollektiven Produktionsweise des
sind allgemeine Schul- und Dienstpflich
vom Hellenentum in politischer, vom
kratischer Richtung unternommenen E
Banne wir heute allesamt stehen.

Mit der den Kerninhalt des Christ
Gleichheit aller vor Gott war zu
das enge Klan- und Stammesbewusstsein
gefühl der alten Welt. Die Egalisieru
zeigt folgende Stufengänge auf. Plato
innerhalb seiner drei Stände gefordert
row dehnt in seiner „Utopia“ die Forderu
aus und verlangt unbedingte Gleichhei
„Heptaplomeres“ die Gleichberechtigu
Spinoza im „theologisch-politischen Tra
wissenschaftlichen Ansichten und politis
Morelly und Mably kämpfen für die
endlich für intellektuelle égalité, für Gle
Niederschlag dieser christlich-demok
aller erfolgt mit der grossen französische
Lehre der Gleichheit aller vor dem G
Schule und Heer ist nur eine weitere
fortwirkenden und immer intensiver u
prozesses, dessen oberste logische Spi
forderte soziale und ökonomische Gle

Die Post, das Telegraphenwe
zum Segen der Gesellschaft verstaatli
Rückschrittler wird der selig Thurn-Ta
nachweinen, geschweige denn jene Zust
Eisenbahnen wie die öffentlichen

[1]) Auf diese „Gleichenliebe“ (similis simi
Die Gesellschaft, Bd. I, 61 f., Bd. II, 57 ff. sei

Verstaatlichung sich die Manchesterschule in dogmatischer Verbohrtheit entgegengestemmt hat, haben in Deutschland den zwingenden volkswirtschaftlichen Beweis erbracht, dass Staatsinstitute von gewaltigen Dimensionen, wie sie die preussischen Staatsbahnen zum Beispiel darstellen, an Rentabilität hinter keiner Privatbahn zurückstehen, an musterhafter Einrichtung und Ordnung dagegen unter Umständen die Privatbahnen weit hinter sich lassen können.

Auch hier wird der verbissenste Manchestermann seinen Irrtum eingestehen müssen. Es ist nur eine Frage der unmittelbaren Zukunft, wann die übrigen vorgeschrittenen Staatswesen diesem Beispiele folgen werden. Die staatlichen Domänen und Forsten liefern einen weiteren Beleg dafür, dass das staatliche Bewirtschaftungssystem bei gewissen Produktionsformen ertragsreicher, also rationeller ist, weil ja der Staat als erster Grosskapitalist sich alle Hilfsmittel der vorgeschrittenen Technik zu nutze machen kann. Es ist eine volkswirtschaftlich bekannte Tatsache, dass die Staatsforsten z. B. infolge rationellerer Bewirtschaftung durchweg ertragsreicher sind als Privatforsten.

Und schliesslich gelten auch die fabrikmässig betriebenen grossen Staatsunternehmungen, wie die Gewehr- und Munitionsfabrik, die Staatsdruckereien und Staatswerkstätten, sowie — in Ländern mit Monopol — die staatlichen Branntweinbrennereien, Tabakmanufakturen und Zündholzfabriken mit vollem Recht als den Privatunternehmungen mindestens gleichwertig, in manchen Stücken sogar überlegen. Nur eignet diesen grossen Staatsunternehmungen, die der öffentlichen Kontrolle unterliegen, der unberechenbare soziale Vorzug, dass die Ritter der Arbeit hier auf der einen Seite gegen Unfälle jeglicher Art durch alle erdenklichen Palliativmassregeln einer speziellen Unfallstechnik vorsorglich geschützt werden, während sie auf der anderen die Gewähr haben, dass ihre Kräfte nicht über Gebühr ausgebeutet werden, was bei Privatunternehmern mit weitem Gewissen häufig genug der Fall ist. Auch die Salinen sind überall dort, wo sie sich im monopolistischen Staatsbetriebe befinden, ein Segen für die Bevölkerung. Nur zurückgebliebene Staatswesen übereignen ferner heute noch grosse Arbeiten, wie Stromregulierungen, Wasserstrassen, Bauten, Errichtung von Eisenbahnlinien etc. Privatunternehmern oder Aktiengesellschaften. Es hat sich offenbar die wirtschaftliche Einsicht überall Bahn gebrochen, dass der Staat dies alles in eigener Regie ebenso vorteilhaft und noch dazu viel solider ausführen kann, als es beispielsweise in Russland und der Türkei heute noch die Privatunternehmer vollbringen. Die unerlässliche Voraussetzung jeder gesunden Monopolisierungstendenz ist dabei natürlich die, dass der allgemeine Sittlichkeitsgrad des betreffenden Volkes ein gewissenhaftes und zuverlässiges Beamtenheer zu gewährleisten vermag. Korrumpierte Staatswesen mit ausgebildetem und offiziös gedul-

detem, d. h. hinter den Kulissen selt
sind freilich für Monopole noch nicht r

Mögen indes die Grenzen, innerhal
möglich und ohne empfindliche Eingriff
freiheit durchführbar ist, so eng oder ε
nur irgend will, so kann das soziale I
als mächtigen Konkurrenten gegenüb
innerhalb gewisser Grenzen nie und
diese Grenzen, deren ständiger Regulat
und ungeschmälerte Entfaltungsfreiheit
zu statten kommender Talente sein dür
Zeit eine Verständigung anbahnen la
Staatsbetriebes sich neben der privatl
erfolgreich behaupten kann, ist angesi
Mischform tatsächlich besteht und sich
keines weiteren Beweises bedürftig. Leb
fabriken in Spandau z. B. mit der L
Berlin auf recht freundnachbarlichem Fu
abzusehen, warum ein gleiches Verfahre
fange Platz greifen könnte. In allen Ind
Bergwerken, Kohlengruben, Eisengiesser
werften etc. können grosse Staatsetabli
den bestehenden erfolgreich, und wohlve
noblesse, die im handelspolitischen Kal
Konkurrenz machen.

Man werfe nur nicht ein, dass der S
unternehmungen in so grossem Umfang
haupten könne, weil er seinen Arbeitskr
gewährleisten müsste, während das sk
Herbeiziehung der arbeitslosen Reserve
qualifizierten Arbeiter- und Handlanger
billiger herzustellen vermöchte, als der
Staatsbetrieb. Denn vermittels der Steue
Unterbieten seitens der Privatprodukti
Privatunternehmungen jeweilen Steuern
vermag, bei welcher ein Unterbieten de
preises überhaupt nicht mehr möglich is
der Unfall- und Invalidenversicherungsvo
bau der Arbeiterschutzgesetzgebung, sowi
Versicherungsanstalten gegen unverschuld
Staat die wildesten Auswüchse des private
und einer gewissenlosen Konkurrenz d
Arbeiterkammern, Arbeiterausschüsse, Scl

Arbeitsbörsen, staatliche Arbeitsnachweisestellen und ähnliche Organisationen der produzierenden Stände, die der Staat, der überdies arbeitsstatistische Aemter zu errichten hätte, durch wohlwollende Neutralität förderte, würden ihrerseits dazu beitragen, die heute unversiegbar scheinenden Konfliktsquellen von Kapital und Arbeit zu verstopfen. Das Versicherungswesen selbst aber ist in allen seinen Verzweigungen ganz und gar zu verstaatlichen.

Wird man diesen Reformvorschlägen den Vorwurf machen, dass sie nichts Neues enthalten, so werde ich in diesem Vorwurfe die willkommenste Bestätigung der Richtigkeit dieser Vorschläge erblicken. Zielen doch meine Vorschläge gerade darauf ab, alles Radikalneue als naturwidrig, weil der Kontinuität in der gesellschaftlichen Evolution widersprechend, dadurch zu verhüten, dass man es überflüssig macht. Je weniger fremdartig und überraschend also meine Vorschläge den Leser anmuten, umso grösser ist, nach meinem subjektiven Empfinden, die Gewähr, dass ich mich nicht bloss auf dem richtigen, sondern sogar soziologisch einzig gangbaren und zum Ziele führenden Wege befinde. Wenn irgend etwas, so hat die soziologische Erfassung und Deutung der Geschichte das eine mit zwingender Klarheit ermittelt, dass man dem verhängnisvollen Schritt von der Evolution zur Revolution am sichersten vorbeugt, indem man den allmählichen Uebergang der Evolution zu den von den Revolutionären geforderten Zielen bewusst vorbereitet und geschickt anbahnt. Dieser Uebergang von der unhaltbaren sozialen Gegenwart in eine von den Erlesenen aller Völker sehnsüchtig herbeigewünschte bessere soziale Zukunft ist aber nicht bloss e i n, sondern geradezu d a s Problem der Gegenwart.

Unter den unzähligen Vorschlägen zur sozialen Reform hat offenbar derjenige die günstigste Aussicht auf Verwirklichung, der bei geringstem Kraftaufwand das Maximum des sozial Erreichbaren zu bewältigen geeignet scheint. Je schmerzloser für die Beati possidentes und je unauffälliger und unmerklicher die Ueberführung der unhaltbaren Gegenwart in eine haltbarere, dem öffentlichen Ethos angemessenere soziale Zukunft erfolgt, desto wahrscheinlicher wird ein durchgreifender Erfolg, wobei ich nicht das plötzlich auflodernde, aber ebenso plötzlich verglimmende Strohfeuer der revolutionären Begeisterung, sondern die dauernd belebende Sonnenwärme eines gesunden, in regelrechter Linie sich vollziehenden sozialen Fortschritts im Auge habe. Wie in der Geologie die Evolutionstheorie von Lyell die frühere Katastrophentheorie endgültig abgelöst hat, womit der entscheidende Beweis erbracht ist, dass auch die Entwicklung unseres Planeten nicht in revolutionären Eruptionen, sondern in evolutionärer Gesetzmässigkeit sich abspielt, so wird und muss auch mit wachsender Bewusstheit der Beherrscher dieses Planeten die s o z i a l e Revolutionstheorie utopistischer Sozialisten und wirrer Anarchisten einer

immer selbstsicherer auftretenden und d
ergreifenden sozialen Evolutionstheorie

Zeichnen wir nun die einzelnen F
prozesses des Eigentums, bei deren
Betrachter dieses Prozesses seinem ki
stellen und aus der Konstellation aller
herauszulesen vermag, wie sich jener g
lich vollziehen wird.

Wie uns eine frühere Beobachtu
bisher in Staatsbetrieb übergegangene
sich in Kulturstaaten betriebstechnisc
bewährt haben, so wird uns die nac
dem Staat das Recht zusteht, diese Kol
zusetzen, und wo ihm geradezu die P
Gemeinwohls gewisse Produktionszwei
allen gesundheitsschädigenden Betrieben
werken, Kohlengruben, Metallminen u
das Recht, das Enteignungsverfahr
dieser unterirdischen Produktionsquelle
gern, wo er als Grösstproduzent die F
behalten und die Bildung von Kartelle
Ausbeutung der übrigen produzierende
Enteignungsverfahren wäre sogar vor
einzuleiten, wenn der Staat nur die i
stehenden Vorschriften etwas straffer l
Bergrecht darf der einzelne wohl sch
zession keinen unterirdischen Betrieb e
der Gedanke des alten Lehnrechts zu
hiess es: „Was tiefer liegt, denn der
Wenn also der Staat unter Anlehnung
insbesondere unter Zurückbiegung zur ju
spiegels in Zukunft keine Konzessionen
gemessener Abfindung des Entdeckers
Güterquellen in eigenen Betrieb nimmt
selbst der hervorragendste Bergwerksi
befindlichen Bergwerke erschöpfen sich
in den noch unentdeckten unterirdisch
Fundgrube besitzt, die er auszunutzen
zu verletzen. Ueberall dort, wo sich
vermag der Staat mit gesetzlichen Ein
zugehen. Alle Betriebe, die gesundhe
gefährlich sind (Typographie, Pulverfabri
alle unterirdischen Industrien), sollte d

meinen Wohlfahrt zuerst in einen staatlichen Kollektivbesitz überführen. Jede Gewaltsamkeit ist damit vermieden, sofern den Besitzern, die ja immer noch als Direktoren ihrer einstigen Etablissements behufs Ausnützung ihrer technischen oder kaufmännischen Talente herangezogen werden können, die eingehändigten staatlichen Rententitel ausreichenden Ersatz bieten, und ihnen zudem die Gefahren des Risikos abgenommen werden.

Die Verstaatlichung eines erklecklichen Teiles der unterirdischen Produktion dürfte in Verbindung mit der progressiven Nationalisierung des Grundeigentums vorerst genügen, die augenfälligsten Missstände der wirtschaftlichen Gegenwart zu beseitigen. Sobald der Staat als Grösstkapitalist einen grossen Teil des Bergbaus, Landbaus und der Grossindustrie in Händen hat, wirft er sich zum Beherrscher des Arbeitsmarktes nicht minder als des Warenmarktes auf und schreibt damit der Privatproduktion die Höhe der Arbeitslöhne wie die der Warenpreise vor. Wenn der Staat heute bereits aus unscheinbaren, sozial nicht immer einleuchtenden Gründen das Enteignungsverfahren überall dort unnachsichtig einleitet, wo ein kaum spürbares kommunales, staatliches oder gesellschaftliches Interesse vorliegt [1]), so kann und wird kein Vernünftiger ihm das Recht verwehren, ein Enteignungsverfahren grössten Stiles anzubahnen, wo es gilt, einen sozialen Weltbrand zu verhüten, d. h. das Interesse der gesamten Menschheit zu wahren.

Und wer ist letzten Endes dieser Staat? In republikanischen Regierungsformen einzig und allein das Volk; in monarchisch, aber konstitutionell regierten Ländern neben der persönlichen Majestät die begriffliche der Gesamtheit. Was dem überwiegenden Teil dieser Gesamtheit mit zwingender Ueberzeugungskraft als erstrebenswertes Ideal vorschwebt und als erreichbares Ziel winkt, das werden auf die Dauer alle Armeen der Welt, die ja im letzten Grunde sich selbst wieder aus dieser Mehrheit zusammensetzen, nicht zu verhindern im stande sein. Die heutige Form der Revolution ist eben nicht mehr die plumpe Barrikade (Putschismus), sondern der mystische Stimmzettel.

Alle Schwierigkeit in der Durchsetzung sozialer Reformen liegt

---

[1]) Grünhut hat in seinem Werke, Das Enteignungsrecht, Wien 1873, nachgewiesen, wie jung im Verhältnis unser heutiges Enteignungsrecht ist. Wohl reichen die Spuren desselben bis zur Σεισάχθεια Solons zurück; aber erst im 14. Jahrhundert tritt die Enteignung als Recht auf, vgl. Georg Meyer, Der Staat und die erworbenen Rechte, 1895, S. 3 f. Meyer schliesst seine Abhandlung S. 48: Achtung vor dem erworbenen Recht, aber auch Achtung vor den fortschreitenden Bedürfnissen der Gesellschaft und des Staates. Bei den streng individualistischen Germanen war von einem Enteignungsrechte nie die Rede; Enteignungen erfolgten als Gewalt- und nicht als Rechtsakte. Erst mit der grossen französischen Revolution beginnt die förmliche Kodifizierung eines Enteignungsrechts. Die Gesetzgebung der Kulturstaaten hat dieses Recht durchgängig anerkannt. Das war in unseren Augen ein Vorbote jener Sozialisierung des Rechts, die unverkennbar im Zuge unserer Zeit liegt.

eben nur in der Beibringung dieser
Bei der ruhelosen Hast und erdrücke
ist es schlechterdings nicht mehr mög
Projekte zu orientieren, geschweige denn
punkt zu kristallisieren. Tritt nun noch
artete bisherige Vorschlag mehr oder
in verschiedene Interessensphären eingr
verzweifeln, einem Vorschlage jene zw
gemein verschaffen zu können, die zur
form grössten Stiles, wie wir sie oben a
wo das persönliche Interesse so einsch
pflegt die Logik nur selten die zuständ

Und doch gibt es eine Möglichke
„sensus communis“ zu erzwingen, wen
Produktionsquelle ausfindig zu machen
augurierung des Reformplanes kein Lebe
dies niemandes Interesse während der D
Und dieses „Ei des Kolumbus“ wird dan
Schmälerung der Rechte Lebender nur
eingreifen, die in die von uns zu schaffen
werden und in diese sich unmerklich
Einer der bestfundierten Rechtsgrundsät
hat Rechte.“ Das gilt aber, negativ
vorangegangenen, sondern auch für di
Tote hat uns so wenig zu diktieren, wie
schaftsordnung einzurichten haben, wie
und allein das jeweilig lebende Geschlecht
und Formen des Zusammenlebens aller
blicklichen Einsicht zu regeln und mit w
umzumodeln. Gibt es daher ein Mittel
nicht Geborener reformierend einzugreife
Lebenden merklich zu verletzen, so dü
helligkeit zusammenfinden, welche wir
durchgreifenden, auf Jahrhunderte angele
haben; dieses Mittel scheint mir nun z
Beschlagnahme aller zur Zeit n
irdischen Güterquellen, aller vorh
eine künftige Technik zu industrie
haben wird, sowie endlich in der
der wichtigsten künftigen Erfindun

Eine der vielen vorhandenen Theori
tums sieht nämlich in den Erfindunge
Reichtumsquelle. Warum sollen wir nun

tumsquell noch fernerhin der privaten Ausbeutung preisgeben? Statt die unendlichen Fluten nur auf einige wenige bevorzugte Aecker zu lenken, die dann infolge dieses Segenübermasses zur wirtschaftlichen Unfruchtbarkeit verurteilt werden, sollte man durch ein grandioses nationalökonomisches Kanalisierungssystem die Segnungen dieser Fluten allen Aeckern zuführen und solchergestalt das Gemeinwohl fördern, ohne das Einzelwohl lahm zu legen oder auch nur zu beschneiden. Denn der Erfinder selbst könnte ja vom Staat, der — sich ein Vorrecht zur Exploitierung jeder Erfindung vindizierend — ihm seine Erfindung unter prozentualer Beteiligung am Reingewinn abkaufte, ebenso ausreichend und in vielen Fällen angemessener entlohnt werden als gegenwärtig, wo er vielfach von parasitären, privaten Patentbureaus und durch schamlose Geschäftskniffe eines das Zuchthaus mit dem Aermel streifenden spekulationsdurstigen Hintermännerkapitalismus ausgebeutet und bettelhaft abgefunden wird. Mir will scheinen, als ob gerade der staatsmonopolistische Betrieb in der Ausnutzung der wichtigeren Erfindungen einer eigenen „ars inveniendi“, wie sie einst Bacon vorgeschwebt hat, fördernder und heilbringender wäre als der gegenwärtige Zustand. Denn der Staat könnte das heutige Patentamt ausweiten und zu einer Akademie der Erfindungen erheben, wo staatlich angestellte, allen Berufszweigen der Technik angehörende Sachverständige jede dargebotene Erfindung mit unbestochener, weil uninteressierter Sachlichkeit auf ihre theoretische Durchführbarkeit und praktische Verwertbarkeit hin untersuchten. Erweist sich eine Erfindung als wertvoll und aussichtsreich, so vermag der Staat als Grösstkapitalist ihre Ausbeutung gleich im grössten Stile zu betreiben, weil er ja nicht wie die Privataktiengesellschaften in seinen Unternehmungen durch die Dividendenangst eingeengt und beklemmt ist. Bei der jetzigen Lage der Erfinder verleiht der Staat zwar rechtlichen Schutz für schon fertige, aber keine Beihilfe zur Ausreifung von keimenden Erfindungen. Und wie viele wertvolle Erfindungen mögen mit den Köpfen ihrer Urheber zu Grunde gegangen sein, weil einmal die Mittel zur experimentellen Erprobung des Projekts gefehlt haben, andermal die Patentgebühren zur Anmeldung, endlich die Mittel zur Ausnutzung des schon fertigen Projekts gar nicht oder nur unter wucherischer Ausbeutung seitens der kapitalistischen Hintermänner aufzutreiben waren.

Einen ferneren Schritt zielbewusster Sozialreform sehen wir im konsequenten Ausbau des aufblühenden Genossenschaftswesens. Ueber den augenblicklichen Stand der gerichtlich eingetragenen Genossenschaften entnehme ich der mir von Eugen Cremer zur Verfügung gestellten Darstellung folgendes: Als Gesamtbestand ergibt sich für Deutschland nach dem für 1901 (dem zur Zeit der Drucklegung dieses Werkes statistisch grossenteils ausführlich behandelten neuesten Zeitraum) herausgegebenen

„Jahrbuch des Allgemeinen (Schulze-Del
hilfe beruhenden deutschen Erwerbs- und
31. März 1902) die Zahl von 12677 K
stoffgenossenschaften (zum Bezuge von
tenden Stoffen, auch die Einkaufsge
dazu gerechnet), 472 Werkgenossens
gemeinsamer Verarbeitung von durch
seitens derselben nach der gewerblichen
Erzeugnisse oder aber zwecks genosse
gewisser Werkverrichtungen oder We
Absatzgenossenschaften (zur Lagerung
Veräusserung von Erzeugnissen aus den
3043 Produktivgenossenschaften (mit
Mitgliedererzeugnissen in gemeinsamen
lichen Produktivgenossenschaften mit B
des Genossen für seinen Erwerb in der
genossenschaften (zum Bezuge von Le
schaften, 411 Genossenschaften sonstig
Die nicht gerichtlich eingetragenen G
genannten Jahrbuche auf 626 beziffert[1]

Ein gleiches gilt von der Mono
sicherungswesens. Die Dividenden,
eines grösseren Kollektivums einheims
derten von Prozenten), müssen das sozia
lichste verletzen. Hier ist die ungeme
Aktionärs auf Kosten der Gesamtheit
ein einziger kühner Griff in die soziale
des Versicherungswesens in allen

Wer da glaubt, dass eine zielbe
strebende, anderen Idealen als dem G
sellschaft auf die Dauer das schreiende
Arbeit dulden wird, der unterschätzt au
erstarkten und an die Pforten unserer
schaftsordnung drohend pochenden sittl
auf der anderen die Widerstandsfähigl
selbst über alles vernünftige Mass hin
gar in den verhängnisvollen sozialpolit
schritts einwiegen möchte, dass es nämli

---

[1]) Vgl. dazu die Schriften Eugen Cremers,
Verhältnis der Raiffeisenschen Schule zu allgem
und Lehrmeinungen, Leipzig, Haessel; endlic
schaft 1903, S. 381 ff. Die soziale Aufgabe
sammengefasst bei Ch. Andler, Le rôle social
et de Morale, 1900, p. 121 ff.

gelingen werde, die feudalen Begriffe von Staat, Königtum und Kirche zu galvanisieren und neu verjüngt wieder auferstehen zu lassen, der hat nie einen tieferen Blick in die Geschichte des Menschengeistes wie der Völkerbewegungen getan. Der philosophische Betrachter gewinnt bei einem universellen Ueberblick über die Gesamtbewegung des Menschengeistes die unumstössliche Ueberzeugung, dass es hier nur ein Vorwärts und kein Zurück mehr gibt. Verbrauchte Institutionen und abgegriffene Ideale haben sich meist so vollständig ausgelebt, dass sie allen Galvanisierungsversuchen zum Trotz starr und leblos bleiben. Und ist vollends dieses Ideal schon in Arbeiterhäusern und Bauernhütten skeptisch angefressen oder gar zernagt, wie die fatale Parole der französischen Sozialisten „ni Dieu, ni maître" zeigt, dann muss die politische Schachpartie des Mittelalters durch eine definitive Matterklärung für immer aufgegeben werden. Wie bekannt, gilt auf dem Schachbrett die Regel, dass alle Figuren, selbst der König — wenn auch etwas schwerfällig — sich vor- und rückwärts bewegen können, bis auf den Bauer, der nur mühselig, Feld für Feld vorrückt, für den es aber nie und nimmermehr ein Zurück gibt. Er vermag unter Umständen den König matt zu stellen oder sich selbst zur Königin aufzuwerfen, um die Partie von neuem zu beginnen — aber zurückweichen kann der Bauer nicht. Das gleiche gilt vom politischen Schachbrett. Es dauert Jahrhunderte, bis der Bauer bezw. der Proletarier vorwärts schreitet und sich dazu entschliesst, dem Sturmschritt der erlesenen Geister schwerfälligen Fusses nachzufolgen. Sind ihm aber einmal seine politischen oder kirchlichen Ideale zerstört worden, dann wird es keiner Macht der Erde mehr gelingen, aus den wirr umherliegenden Scherben das gleiche Ideal aufzuerbauen und intakt wieder herzustellen. Man kann diese fatale Tatsache aus mannigfachen Gründen, die ich den Vertretern einer mittelalterlich-feudalen Weltanschauung vollkommen nachfühlen kann, beklagen, meinethalben im stillen Herzenskämmerlein als soziales Verhängnis bejammern; nur rückgängig machen kann man sie nicht [1]).

Das einzige, was eine weise vorausschauende, auf Grund einer philosophischen Betrachtung erwachsene sozialpolitische Gesetzgebung heute noch vermag, ist ein Hinüberretten der sorgsam aufgelesenen Trümmer dieser alten Ideale, um sie beim Ausbau des neuen Ideals glücklich zu verwerten. Dieses neue Ideal der Masse aber ist, mag man sich innerlich noch so sehr dagegen sträuben, die Priestley-Benthamsche Formel: „Die grösste Glückseligkeit für die grösste Anzahl [2])."

Das vom Christentum so zart sublimierte Jenseits büsst bei den

[1]) Das Mittelalter, dieses grosse Gefängnis der Individualität, war nur zu behaupten durch die Gewaltmittel der Tortur und Folterkammer. Eine „Restauration" dieser Gewaltmittel zur Niederhaltung der Individualität ist soziologisch undenkbar.

[2]) Die neueste Formel lautet: „Das geringste Leid der geringsten Zahl", Rud. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens, 1902, Kap. XII, S. 382 ff.

Massen Tag für Tag jenes magisch
anderen Wirtschaftsfaktoren arbeiten
fangen hielt. Mit elementarer Stärk
liche Sehnsucht der Masse nach ein
die Stelle des vorwiegend kirchlichen
alter beherrscht hat, trat im vorig
dieses wieder wurde in den letzten J
sozialen Interesse verdrängt. Das Prol
das Leben nach dem Tode, sondern da
Steigerung der ökonomischen Lebensh
„standard of life“ für eine möglichst

Dieses neue Ideal, mit dem wir
vermögen die geistigen Führer einer N
die rauhen, ungeschlachten Formen di
Strebenszieles zu glätten und zu feile
selben lassen sich vorerst kaum weser

Angesichts dieses neuen (ökonom
Moral, Kunst, Wissenschaft und Er
haben werden, stehen die Einsichtsvo
hängnisvollen Frage: „Was will das v
gerade die Antwort auf diese dringlic
von mir vorgeschlagene bewusste Misc
ausserordentlich weites, durch die Mo
findungen zudem sich täglich noch erwei
aber die Privatwirtschaft mit allen jen
ethisch und nationalökonomisch eignen
besondere dort weiterbestehen lässt, wo
und aus sittlichen Gründen wünschens

Es versteht sich dabei von selbs
dürftige Umrisse zeichnet, dass er alle
zu konstruieren, jedoch keinen fertigen
mag. Es war dieses andeutende Verf
Vorrecht, aber auch die von den Besch
dene Schranke der Philosophen.

Wie diese Mischform bei durchgr
angedeuteten ökonomischen Ideal der
ist unschwer einzusehen. Ein staatlic
Umfange wird einen erheblichen Teil
fähigung und Kenntnissen zu relativ
verwenden, die Kopfarbeiter ebenso wi

[1]) Ueber diese Grenzen der Privatwirtsch
and the Individual, Glasgow 1896, p. 241 ff.

gebührende Stelle weisen, allen Angestellten aber ein vergleichsweise auskömmliches Dasein sichern. Zudem wird der Staat durch seine honettere Konkurrenz auf der einen, wie durch den der Privatproduktion in seiner Steuerpolitik angehängten Hemmschuh auf der anderen Seite diese selbst volkswirtschaftlich wie legislatorisch nötigen, sein gutes Beispiel nachzuahmen. Man fürchte nur nicht, dass dann alle Pioniere des Privatkapitals fahnenflüchtig und als wirtschaftliche Ueberläufer sich zu den Staatsbetrieben hinüberretten würden. Das heutige Bild der Staatsbeamten, das uns die Postschaffner, Briefträger, unteren Eisenbahnangestellten, Elementarschullehrer, Zollbeamten und die zahlreichen qualifizierten und unqualifizierten Arbeiter in den Staatsbetrieben gewähren, ist kein so faszinierendes, dass daneben für den Entfaltungsreiz und die Eigenlebigkeit des individuellen Kräftespiels kein Platz mehr übrig bliebe. Es wird immer noch so viel Unabhängigkeitssinn und Scheu vor staatlicher Bevormundung sich behaupten, um als mächtige Hebel gegen eine Allverstaatlichung zu dienen. Und in demselben Masse wie das Privatkapital sich durch die Konkurrenz der Staatsbetriebe sittigen und veranständigen wird, wird auch der Reiz zum Ueberläufertum schwinden.

Sobald es nun vermittels dieser Mischform nach dem Prinzip der Proportionalität gelungen ist, die Lebenshaltung aller auf ein besseres, die der geistig Bevorrechteten auf das gebührliche Mass zu steigern, so ist damit jener gesunde Mittelstand geschaffen, der dem ökonomischen Ideal der Gegenwart vorschwebt, den aber auch schon Aristoteles gefordert hatte. Je grösser die Zahl derjenigen ist, die in diesen Mittelstand einrücken, und je breiter eben damit die volkswirtschaftliche Basis dieses Mittelstandes wird, desto sicherer entrinnen wir der Gefahr eines, unsere ganze, sauer genug errungene Kultur erschütternden und in Frage stellenden Weltbrandes. Es gibt keinen besseren Schutzwall nach unten, d. h. gegen das Lumpenproletariat, als einen *möglichst breiten Mittelstand*, den schon Aristoteles als tiefsten Kern der sozialen Frage erfasst hat. Je grösser die Zahl der an der bestehenden Wirtschaftsordnung Interessierten ist, umso geringer wird die Gefahr ihres Umsturzes. Länder mit gesundem Mittelstand, wie beispielsweise Skandinavien, Holland oder die Schweiz, sind trotz aller politischen Freiheiten — vermutlich sogar wegen dieser — gegen gewaltsame soziale Zuckungen mehr gefeit als zurückgebliebene Staatswesen mit scharf ausgeprägten Klassenunterschieden. Nur kurzsichtige Pfahlbaupolitiker, nur Plattfüssler im Geistigen werden über die wunderbare Tatsache unbekümmert zur Tagesordnung übergehen, dass die politisch freiesten Völker — England und die Schweiz — in ihren Parlamenten, absolut und relativ genommen, die geringste Anzahl sozialistischer Vertreter zählen, während im deutschen Reiche die Sozialdemokratie mit 81 Abgeordneten

die zweitstärkste Partei im Reichstag
Stimmen auf sich vereinigt (Juni 1903
sammengenommen. Der vornehmste s
Immunität der Eidgenossenschaft z. B. g
gleich sie die expatriierten Revolutionä
als Gäste beherbergt, dürfte denn docl
stande zu suchen sein. Wie nun die Schwe
die Menschheit inmitten eines waffensta
lehrt hat, wie man eine republikanisch
dabei doch sehr wohl gedeihen kann, s
sozialer Erziehungsberuf beschieden s
sonst in Rousseau und Pestalozzi auf frei
ihre Pädagogik für die Jugend aller Län
und soziale Pädagogik der Schweiz für
Die Sozialisierung des Rechts, wie sie i
laten des „Rechtes auf Arbeit", der
kräfte", der „internationalen Verbände'
wird wohl in der Schweiz, diesem politi
feld Europas, sich zuerst zur Wirkl
minder vorgeschrittene Staaten eine
brauchen — existierte sie nicht, so mü
man in der Schweiz ihrer entraten.
Rechtssozialismus, vertritt hier die St
bindet sich nämlich das soziale Ethos
des grösseren und besten Teiles eine
dieser Waffenbrüderschaft eine geschlos
die schmutzigen Fluten der unterirdis
Lumpenproletariats — zwar trotzig empo
ihrem Schlamme auch nur die Fusssoh
von beruhigtem sozialem Gewissen zu l
zielbewussten, organisierten Arbeitersch
Logik bindende Gültigkeit haben, verstär
aber behandelt man, wie sie uns behande

Achtunddreissigst

Die Sozialisierung

Phantastische Schöpfer und sentime
staates", der nicht naturmässig gewac
so gebildet werden soll, dass in ihm die
heit neben unbedingter Gleichheit sich l

Elementarregeln der sozialen Logik. Weder lassen sich Staaten mit bestimmten Rechtsordnungen über Nacht dekretieren oder überhaupt künstlich schaffen, noch kann unbedingte Freiheit neben absoluter Gleichheit auch nur einen Augenblick zusammen bestehen, noch endlich vermögen die psychisch so ausserordentlich differenzierten Individuen von heute auch nur einen Moment ohne ein festgefügtes, die Sphäre der Individualität streng abgrenzendes und beschützendes Rechtssystem auszukommen. Undenkbar ist es vollends, dass man den psychisch so fein geäderten Kulturmenschen gewaltsam auf jenes kärgliche Ausmass primitiver Rechtsimperative zurückstellen könnte, mit denen frühere Kulturepochen (wie sie etwa der Dekalog, die Solonsche Gesetzgebung, das Stadtrecht von Gortyn, die zwölf Tafeln der Römer etc. darstellen, von den barbarischen Horden ganz zu schweigen) ihr Auslangen fanden. In seinem Rechte spiegelt sich die Seele eines Volkes; je reicher, differenzierter diese Seele ist, umso komplizierter wird naturgemäss sein Recht[1]. Der psychisch minder entwickelte, vorwiegend von rohen Affekten geleitete Naturmensch früherer Kulturepochen war mit zehn bis zwölf Grundimperativen, die überdies selbst noch so undifferenziert waren, dass sie neben den rein rechtlichen auch religiöse und moralische Gebote in sich befassten — man denke an den Dekalog —, zu lenken, während der heutige Kulturmensch zu seiner eigenen Regelung wie zum Schutze seiner geistigen Persönlichkeit tausender und abertausender von Imperativen bedarf, die selbst wieder in ihrer Differenziertheit ausserordentlich feine Schattierungen aufweisen. Gegenüber der anarchischen Freiheit der Urmenschen ist der heutige Kulturmensch durch Imperative aller Art geradezu geknebelt: in der Sprache durch die Regeln der Grammatik, in seinen körperlichen Bewegungen durch die der Gymnastik, in seinem Mienenspiel durch Konvention und gesellschaftlichen Takt, in seinem Verkehr durch Recht und Gesetz, in seinen sexuellen und Familienbeziehungen durch Tradition und Satzung, in seinem öffentlichen Auftreten durch politische Parteitaktik oder gar polizeiliche Reglementierungen, welche sich auf unser Gehen und Lassen, auf unser Reiten und Fahren, Singen und Spielen, Jagen und Fischen, ja selbst Schlafen und Essen erstrecken.

Wer da glaubt, dass der psychisch differenzierte Kulturmensch ohne diese Imperative mit seinen Mitmenschen auszukommen vermöchte, oder dass trotz der durchschauten und zugestandenen Unentbehrlichkeit dieser Imperative eine absolute Freiheit des Individuums sich behaupten liesse, mit dem ist logisch nicht zu rechnen. Eine absolute Freiheit des Individuums hat es nie und nirgends gegeben, denn eine persönliche Freiheit ohne das Korrelat der persönlichen Sicherheit ist ein Unding. Freiheit hat Sinn und Zweck nur dann und nur so lange, als

[1]) Anton Mengers „Neue Staatslehre", Jena, Fischer, 1902 versucht die Grundlinien einer Wirtschafts- und Rechtsordnung im künftigen Arbeiterstaat zu ziehen.

der ungeschmälerte Genuss derselben
anarchischen Urzustande oder unter d
steht ein Schein der grösseren pe
ein Schein. Eine Freiheit, die im
Stärkeren gehemmt oder ganz aufge
Trugbild und unter allen Umstände
Freiheit. Die Sicherung jenes relat
Freiheit, welches unser gegenwärtige
Individuum einräumt, ist freilich um
freiheiten des Naturmenschen erkauf
sicherter, durch Imperative aller
jene, jeden Augenblick bedrohte Sc
reichlich auf. Das Quintchen gesiche
mensch erringen und vertragen kann
andauernden Erziehung durch Recht
Kunst und Wissenschaft.

Und selbst innerhalb der durch d
faktoren herangebildeten Menschheit
grösserem Umfange, als diese erziehli
wiesen haben. Nicht in den Abruzze
zeitweilig hervorbricht, sondern in den
und Geschichte erzogenen Bewohnern
leicht jenes relativ höchste Ausmass v
der psychisch differenzierte Kulturmensc
auf der ganzen Linie der westeuropäi
für Schritt durchsetzt. Das alles zeig
schlechterdings nicht gibt. Wie wir i
allgemach zurückgekommen sind, um
Erscheinungen zu bescheiden, so müsse
und nach von absoluten Forderungen
unser Genüge zu finden. Absolute Fre
Wolkenkuckucksheim oder im Hirn anar
jene relative persönliche Freiheit de
die Dauer zu behaupten vermag, ohne
tungsinteressen des menschlichen Gesch
Frage zu stellen, ist bei der psychisch
Individuums nur in einem fest ausgebildet
nämlich Freisein, wie Spinoza definiert
unterworfen sein, so vermag diese Ar
zustand zu garantieren, welcher diese
Stärkere unter allen Umständen auf d
dadurch paralysiert, dass auch das stä
Gemeinschaft unter den gleichen Impe

Nur das Recht, hinter dessen Imperativen eine staatliche Zwangsgewalt steht, vermag ein Korrektiv gegen die natürliche Ungleichheit abzugeben, welcher die Individuen gleich bei ihrer Geburt verfallen.

Ist aber schon die absolute Freiheit eine blosse Chimäre, d. h. eine zwar denkbare, aber im wirklichen Leben niemals realisierbare Fiktion, so ist eine absolute Gleichheit nicht einmal denkbar, geschweige denn vollziehbar. Absolut frei könnten wir wenigstens im Prinzipe sein, zumal die Natur selbst kein zwingendes Hindernis einer solchen Freiheit entgegengesetzt hat; absolut gleich können wir aber nimmermehr werden, sintemal die Natur schon im Mutterschoss ihr zwingendes Veto dagegen eingelegt hat. Absolut frei sein können wir wenigstens wollen, wenn auch nicht durchsetzen, absolut gleich sein aber können wir nicht einmal wollen, ohne tollhäuslerischer Fieberphantasien geziehen zu werden. Mussten wir uns also schon bei der Freiheit auf relative Werte beschränken, so doppelt und dreifach bei der angestrebten Gleichheit. Alle Freiheit hat Ungleichheit und alle Gleichheit Unfreiheit im Gefolge. Freiheit und Gleichheit sind nicht, wie es den Anschein hat, Korrelatbegriffe, sondern konträre Begriffe, wie weiss und schwarz, gut und böse, schön und hässlich. Sie stellen innerhalb der gleichen Koordination die grösstmögliche Verschiedenheit dar. Will das Individuum absolut frei sein, so kann es die gleiche absolute Freiheit jedes anderen Individuums unmöglich neben sich dulden, zumal es durch dieselbe auf Schritt und Tritt unausweichlich beengt werden muss. Umgekehrt bedingt eine vorausgesetzte absolute psychische Gleichheit aller Persönlichkeiten — eine physische ist ja ohnehin schon von Natur ausgeschlossen — eine solche Mechanisierung und Schablonisierung des Individuums, dass daneben für den Entfaltungsreiz und die Eigenlebigkeit der Individualität schlechterdings kein Raum bliebe. Wir müssen demnach Freiheit und Gleichheit, als absolute Werte, einmal und für immer verabschieden[1]). An dem inneren Zwiespalt beider krankt das moderne Individuum, welches als Persönlichkeit möglichste Freiheit in seiner Selbstbehauptung fordert und durchsetzt, als Gattungsexemplar hingegen die Gleichheit mit den übrigen Exemplaren der menschlichen Gattung vom Anbeginn der Geschichte sehnsüchtig anstrebt und unverdrossen zu erringen bemüht ist. Die Stufengänge der Gleichheitstendenz, welche der Menschennatur seit Anbeginn der beglaubigten Geschichte innewohnt, sofern die Instinkte der Arterhaltung immerdar den Willen zur Selbstbehauptung zu paralysieren und in Schach zu halten suchen, lassen sich ungezwungen auf die „heilige" Zehnzahl — gleichsam einen Dekalog des Gleichheitsdogmas — zurück-

[1]) Vgl. dazu Schäffle, Bau und Leben I², 355; Thomas H. Huxley, Soziale Essays, deutsch von Tille, 1897, „Die natürliche Ungleichheit der Menschen", besonders S. 237.

führen. 1. Gleichheit der Mitgliede
selben Verbandes, wie z. B. in den
breitet gewesenen Männerbünden, de
Mysteriengruppe (Orphiker, Essener)
bundes (κονὰ τὰ τῶν φίλων bei den Pytl
der Mitglieder innerhalb desselben Sta
fordert. Die von Nietzsche wieder au
Gleichheitsideals lautet: Nur Gleiche
gleiches. 2. Gleichheit aller Seelen vor
dem Buddhismus postuliert und der „
durchführt. 3. Gleichberechtigung d
einander: das Toleranzproblem bei M
Pufendorf. 4. Gleichberechtigung der
Ueberzeugungen, politischer Gesinnung
wie sie Spinozas theologisch-politisch
der Propst von Digne, Pierre Gasse
des Ketzers Epikur zu versuchen, und
doxon: ein Staat von Atheisten kö
5. Gleichheit aller Stände nebeneina
hervortritt (Morus' Utopien, Campanel
lantis). 6. Gleichheit des Besitzes,
Zeiten und Grade, sei es als mechan
sei es als Aufhebung aller Ungleichhe
eigentums angestrebt haben (Morus, M
bei Rouseau). 7. Gleichheit der Bil
und Erziehungspflicht allmählich zu v
Gleichheit wollten Babeuf und Dant
die überragenden Köpfe beseitigte, währ
erziehung forderte. Das heutige Stre
stellung beschränkt sich darauf, durch
sierung aller Bildungsmittel und Bild
Bedingungen zum intellektuellen Wettb
der Staaten, Nationen, Völker, Rass
nebeneinander. Dahin tendiert das vo
Völkerrecht, das sich gegenwärtig aus
lich der internationale Schiedsgerichtsh
Geschlechter. Die Frauenbewegung
absoluter rechtlicher Gleichstellung mit
derem Erfolge die warmherzige Schri

[1]) E. V. Zenker, Die Gesellschaft, Bd. II,
verlangen die Gleichheit der Genossen." Die
rudimentäre Assimilationsstreben zurück. Der
den Pythagorenern nicht bloss soziologische, so
theoretische Bedeutung.

Hörigkeit der Frau" vertrat. 10. Gleichheit aller vor dem Gesetz. Das ist die oberste Formel erreichbarer Gleichheitsbestrebungen. Denn ob man die Quelle aller Ungleichheit mit Gobineau und Chamberlain auf die Rasse, mit Schmoller auf die Arbeitsteilung, endlich mit Marx und Bücher auf die Einkommensverteilung zurückführt — gleichviel: das Maximum erreichbarer menschlicher Gleichheit ist und bleibt die absolute Gleichheit vor dem Gesetz. Der Rhythmus des Gleichheitsdogmas, den wir hier aufgezeigt haben, mündet in das letzte Gebot des Dekalogs der Gleichheit: Vor dem Gesetz sollen alle gleich sein; keiner mehr, keiner weniger als einer!

Das Problem ist aber heute schwieriger, weil verwickelter denn je. Bei der vergleichsweise psychischen Undifferenziertheit, welche unter den bei der antiken Gentilverfassung sich beruhigenden Naturmenschen bestand und — bei gewissen Naturvölkern — noch heute besteht, war wenigstens eine relative Gleichheit denkbar und durchführbar. Wo nur rohe physische Kraft waltet, nicht aber sublime geistige Potenzen die Stärke und das Uebergewicht eines Individuums ausmachen, da lässt sich durch eine Handvoll rechtlicher oder religiöser Imperative das Gleichgewicht leidlich herstellen. Wir aber sind heute keine Muskelmenschen mehr, bei denen das Mass der physischen Kraft den Ausschlag gibt, sondern vorwiegend Nervenmenschen. Was an Imperativen bei rohen Muskelmenschen in grobem Umriss ausreichen mag, das reicht noch lange nicht für das unabsehbar reiche und mannigfaltige Seelenleben des Nervenmenschen aus. So unendlich verwickelt dieses Seelenleben selbst ist, so mannigfaltig müssen auch die Imperative sein, die dieses regeln. Der Nervenmensch braucht ein unverhältnismässig feiner entwickeltes Rechtssystem als der Muskelmensch. Ohne Staat können wir eine kurze Weile, ohne Recht aber nicht einen Moment nebeneinander bestehen. Nicht der Staat schafft das Recht, sondern umgekehrt das Recht fordert den Staat. So unendlich differenzierte Individuen, wie wir Nervenmenschen sind, finden in den schwächlichen Imperativen einer lockeren Gesellschaftsstruktur nicht entfernt unser Auslangen. Ohne festgefügtes Rechtssystem ist an eine Sozialisierung der zivilisierten Menschheit nicht zu denken. Deshalb wäre es logisch falsch und soziologisch verhängnisvoll, erst einen sozialistischen „Staat" zu schaffen und hinterher ein soziales Recht in diesen hineinbilden zu wollen, sondern das umgekehrte Verfahren ist das logisch allein richtige und soziologisch gebotene. Erst müssen wir ein soziales Recht schaffen, dann stellt sich der soziale Staat als nationaler Schutz dieser Rechtsnormen von selbst ein.

Der Rechtssozialismus behauptet unter allen Formen des Sozialismus den Vorrang. Seine Formel lautet: Relative Freiheit der Individualität bei möglichst grosser ökonomischer Gleichmässigkeit und

rechtlicher Gleichheit. Unsere Formel
tivität, die der Gleichheit hingegen I

Der uralte, dem Anscheine nach u
psychisch entwickelten Menschennatur, w
Recht, Sitte, Religion, Kunst und Wi
und Universalität strebt, während sie
Eigenlebigkeit der Individualität forder
nichts weiter als der soziologische Aus
dividuums zur Gattung. Als Individu
Freiheit in unserer Selbstbehauptung —
Individuum möchte für sich den Anspr
zu sein —, als Gattungsexemplare ring
Vereinheitlichung und Nivellierung. Di
essen von Individuum und Gattung be
der Evolution des Menschengeschlechts
spielt sich ähnlich wie in den Parallelers
und Sitte auch auf dem Rechtsboden
Vorlesung nachgewiesen haben, dass de
von Wechselbeziehungen den Widerstreit
zu schlichten berufen ist, so können wi
begreifen, welche den uralten Gegensatz
bannen die Eignung besitzt. Das ausgle
es in der von Aristoteles bis auf die G
Echo geforderten „sozialen Gerechtigkei
offenbar in einem planvoll ersonnenen S
Lechzt das Individuum durch den Selbste
Gattungsexemplar hingegen nach Gleichl
dieses, die Synthese vollziehen, sofern
System von Wechselbeziehungen zwisch
Persönlichkeit ein so hohes Mass politis
billigt, als es sich nur irgend mit dem
geschlechts verträgt. Nur das Recht v
zwischen Individuum und Gattung, zwisch
solche Wechselbeziehung zwischen Freil
weil eben nur auf dem Rechtsboden eine
heit neben der Minimisation der individue

Was zunächst die Gleichheit anlangt,
wo so klar und durchsichtig wie auf de
sische Gleichheit hat schon die Natur ve

[1]) Unsere Forderung eines Rechtssoziali
Staatslehre", 1903, eine systematische Darstell
während der Korrektur dieses Kapitels zugängli
[2]) Vgl. dazu B. Kidd, Soziale Evolution, S.

seelische Differenziertheit des modernen Menschen. So wenig wir in Physiognomie und Habitus absolut gleich sein können, ebensowenig können alle Kulturmenschen ein absolut gleiches religiöses, ethisches oder ästhetisches Kredo haben. Und so erweist sich denn das Recht als die einzige Form von Imperativen, welche eine absolute Gleichheit ermöglicht. Wohl ist eine Gleichberechtigung der Stände, Konfessionen, Nationalitäten und politischen Parteien erreichbar, nicht aber eine absolute (mechanische) Gleichheit in Besitz und Bildung. *Vor dem Gesetz, und nur vor diesem, können in einem Rechts- und Kulturstaat alle Bürger absolut gleich sein!* Die vermittels der sozialen Evolution aus allen übrigen Positionen verdrängte ursprüngliche Gleichheit (in Familie, Gesellschaft, Eigentum etc.) findet ihr ultimum refugium im Recht. Hier und nur hier ist eine absolute Gleichheit *selbst in unserer heutigen Evolutionsphase* möglich.

Wie das Recht auf der einen Seite der Hort der Gleichheit, d. h. der Gattungsinteressen der Menschheit ist, so ist es auf der anderen der zuverlässigste Schirmer individueller Freiheit, zumal ja, wie wir bereits ausgeführt haben, wirkliche Freiheit, d. h. in Verbindung mit der persönlichen Sicherheit, ihrem unentbehrlichen Korrelat, nur innerhalb feststehender, von allen Bürgern gleichmässig respektierter Rechtsimperative möglich ist. Man begreift jetzt, in welchem Sinne das Recht eine Synthese von Gleichheit und Freiheit darstellt. Erst das Recht regelt die Wechselbeziehungen von Individuum und Gattung, so dass den *Imperativen des Rechts die höchste erziehliche Kraft einzuwohnen scheint.* Völker, die nur von religiösen oder moralischen Imperativen beherrscht werden, können sittlich versumpfen, während Nationen, die ihr sittliches Rückgrat in einem ausgebildeten Rechtssystem besitzen, das der gesamten Bevölkerung in Fleisch und Blut übergegangen ist (Rechtsstaat), auch gegen moralische Schäden, soweit dies möglich, imprägniert scheinen. Soll aber der moderne Mensch sozialisiert werden, wie es das öffentliche Ethos der gesitteten Menschheit gebieterisch heischt, so wird eine *Sozialisierung des Rechts* die unerlässliche Vorbedingung sein, um zu einer dauernden *Sozialisierung des Menschengeschlechts* zu gelangen. Die Sozialisierung von Religion und Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung vermag freilich den Sittigungsprozess der Menschheit zu beschleunigen und durch ihre graziöseren, aber leider minder wirksamen Imperative zu adeln; aber das *Fundament* ist und bleibt doch immer das *soziale Recht.* Seine Imperative sind zwar schroff und herb, dafür aber ist deren erziehliche Wirkung eine ebenso unausbleibliche wie nachhaltige.

Der „Code Napoléon“ stellt den ersten Schritt im Sozialisierungsprozesse des Rechtes dar. Der Geist dieser Gesetzessammlung lässt sich kurz dahin charakterisieren, dass in ihr das Individuum hinter der „salus publica“ durchgängig zurücktritt. Der „Code Napoléon“ hat der gesamten

europäisch-amerikanischen Gesetzgebı
sozialisierenden Zug aufgeprägt und e
unserer Gesetzgebung geht auf der gı
dahin, die Interessen der Gesamtheit
Das deutsche „bürgerliche Gesetzbuch
in der Sozialisierung des Rechts.

Dieser unverkennbare Zug der so
hunderts tritt nirgends so entscheidend
Ausbau des modernen Enteignung
Grünhuts[1]) haben nämlich das frappi
dass das Enteignungsrecht in der Tat
Enteignungsakte als Ausfluss individuel
vor, aber die erste gesetzliche Regelu
rechts tritt uns in der französischen V
1791 entgegen. Hier „wird das Prin
fassungsmässiges definitiv sanktioniert
waltungsämter die die Enteignung dur
Gesetze vom 18. März 1810 trat das fı
Ereignis ein, dass der Enteignungsakt
wurde“[2]). Mit diesem Enteignungsrech
Gesamtheit in typischer Weise gegen
grundmässig Bresche gelegt in das unei
des römischen Rechts, welchem das I
Sinn und tiefster Inhalt alles Rechts v
dieses Enteignungsrechts in die meisten
Sprosse in der Sozialisierung des Rech
biliarexekution, die Proportionalität der S
hin ein Existenzminimum steuerfrei ble
Progressivprinzip zur Anwendung gela
die allgemeine Wehrpflicht, die Versicher
Charakter, die Arbeiterschutzgesetzgeb
eines Normalarbeitstages, der gesetzlich
(Versammlungsfreiheit, Duldung von St
von Fabrikinspektoren, die Einschränkun
die gesetzliche Fürsorge zur Verhütung
werbekrankheiten, die Unfall-, Invalidit
Witwen- und Waisenversicherung, die
richtung von Einigungsämtern und Gew
Frauen zu einer Reihe von Gewerben,

[1]) Das Enteignungsrecht, Wien 1873. De
erworbenen Rechte, 1895, S. 3. Im 14. Jahrl
zuerst in Frankreich, dann in Deutschland vor

[2]) Schröder a. a. O. S. 254.

kurzum die sozialpolitische Gesetzgebung, wie sie nach dem Vorbilde Deutschlands nach und nach unseren ganzen Kulturkreis umspannt, das alles stellt ebenso viele Etappen in der sich innerhalb der Kulturmenschheit allmählich anbahnenden Sozialisierung des Rechts dar. Alle diese Symptome der beginnenden Sozialisierung des Rechts mögen in ihrer Vereinzelung vielleicht wenig bedeuten; in ihrer kompakten Zusammenfassung besagen sie unendlich viel. In weithin leuchtenden Schriftzügen kündigen alle diese Symptome an, dass sich vor unseren Augen schon eine Sozialisierung des Rechtes vorbereitet. *Unter Sozialisierung des Rechtes verstehen wir den rechtlichen Schutz der wirtschaftlich Schwachen; die bewusste Unterordnung der Interessen der einzelnen unter die eines grösseren gemeinsamen Ganzen, des Volkes, der Nation, des Staates, letzten Endes aber des ganzen Menschengeschlechts.* Mittelbar kommt diese Sozialisierung dem Individuum doch wiederum zu gute, wie schon Sokrates gesehen hat.

Rechtssozialismus heisst demnach Zwangserziehung zum Altruismus vermittels eines sozialen Rechts[1]). Dieses soziale Recht gewährleistet zwar ein Maximum möglicher Freiheit der Individualität, fordert aber von den Individuen als Gegenleistung ein Minimum von Ungleichheit.

Mit der politischen Freiheit, welche die französische Revolution erkämpft, und der rechtlichen Gleichheit vor dem Gesetz, welche das 19. Jahrhundert im ganzen und grossen erstritten hat, ist jenes Minimum von Ungleichheit, welches das soziale Recht als Synthese von Freiheit und Gleichheit anstrebt, noch lange nicht erreicht. Wohl ist bisher die Freiheit, nicht aber die Gleichheit des *wirtschaftenden* Individuums zu ihrem Rechte gelangt. Das Grundgebrechen der kapitalistischen Produktionsweise ist darin zu suchen, dass das wirtschaftende Individuum bisher eine absolute Freiheit genossen hat, während das ebenso berechtigte Bestreben nach wirtschaftlicher Gleichmässigkeit (Proportionalität) empfindlich zurückgedrängt worden ist. Da sich aber eine absolute Freiheit, wie wir aufgezeigt haben, logisch nicht behaupten kann, so ist die heute immer noch herrschende absolute Freiheit des *wirtschaftenden* Individuums soziologisch ein Unding. Denn die Freiheit des Individuums kann immer nur eine *relative*, wie dessen ökonomisch-soziale Gleichheit nur eine *proportionale* sein.

Die einseitige Bevorzugung der wirtschaftlichen Freiheit des Individuums auf Kosten der ökonomischen Gleichheit bezw. Proportionalität hat jene tiefgehende, die gesamte denkende Menschheit gewaltig ergreifende Krise erzeugt, unter deren Banne wir heute allesamt stehen. Solange dem Privaterwerb ein schrankenloses staatliches „laissez faire, laissez passer“ schirmend zur Seite steht, solange insbesondere der gegenwärtige

[1]) Ueber sozialen Zwang s. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis S. 330, 344.

Staat keine Machtmittel gegen jenen
wie er im Milliardenreichtum der E
Minenbarone, Schlotfreiherren und B
das wirtschaftliche Leben aller übrig
tritt, solange wird auch der aller Sittl
nistische Imperativ „enrichissez vous"
der gesamten zivilisierten Menschheit l
keit der wirtschaftlichen Freiheit, bei
dern der Findigste Oberwasser behält
Freiheit „Geschäftskunde und eine ge
allgemein menschliche Eigenschaften v
Ideal, sondern die Karikatur der Frei

Es spielt sich nämlich heute folg
listische Kapitalismus bedarf grösser A
„auri sacra fames" zu stillen. Das In
zu Hilfe, um seine ureigenen chrematistis
Kollektivum aber, früher ein chaotisch
bald genug bewusst gewordene Inter
Macht aus. Es entwickelt sich der e
Arbeit, unter dessen drohendem Zeichen
und trotzt dem kapitalistischen Individ
für Schritt ab. Je höher aber die Lel
wirtschaftliche Kollektivum erkämpft h
dieser Kampf. Mit der gesteigerten
die arbeitenden Massen Zeit und Mus
prüfen. Und so hat sich denn der ka
die von ihm bewirkte Kollektivierung
dreht, der ihn jetzt würgt. Hinter de
lauert nämlich der uralte Gegensatz
Individual- und Gattungsinteresse.

Gewiss hat es niemals an Versuch
von Reich und Arm, von Herrschaft
Das verbreitetste, im Mittelalter fast a
langte Linderungsmittel zur Abschwäc
Mitleid, die kirchlich gepredigte C
der Caritas soll hier nicht zu gering
ausschliessliches Heilmittel gegen al
Caritas heute nicht mehr. Denn einma
kür und der Herausbildung eines chr
als dass sich das wirtschaftende Kollek
nische und wetterwendische Verteilung
andermal ist das Selbstbewusstsein der
ihre vergleichsweise höhere Lebenshalt

schärft, dass sie sich eine solche „Caritas“, die ja auch in ihrer gelindesten Form den bitteren Beigeschmack von rührseliger Almosenhaftigkeit an sich trägt, auf die Dauer nicht gefallen lassen würde. Das wirtschaftende Kollektivum verschmäht heute ein solches Almosen; es fordert vielmehr eine *ökonomische Proportionalität*, wie sie der individualistische Kapitalismus zu gewähren nicht gewillt ist, als *ihr gutes Recht*. Nicht als ein verbrieftes, auch nicht als Grundrecht oder Menschenrecht — denn alle diese naturrechtlichen Ueberlebsel vermag der Bohrwurm Skepsis anzufressen — sondern als jenes gebieterische Recht, hinter welchem eine *Macht* steht. Der in der allgemeinen Schulpflicht erzogene und in der allgemeinen Wehrpflicht gedrillte Proletarier erbettelt heute kein naturrechtliches Almosen mehr, sondern er fordert ebensoviel *Recht*, als er in seinem Kollektivum *Macht* repräsentiert. Ist doch alles Recht letzten Endes kodifizierte Macht, nicht zwar seinem Ursprung, wohl aber seiner Geltung nach.

Aus der soziologischen Einsicht, dass man der Macht des geschlossenen Proletariats auf die Dauer nicht widerstehen kann, ist das Heilmittel der *politischen Freiheit* erwachsen. Das allgemeine Stimmrecht ist jene Konzession, durch welche sich die bevorzugten Klassen für eine geraume Weile die soziale und ökonomische Herrschaft zu sichern bequemen mussten. Da die Caritas, d. h. die religiöse Gleichheit, nicht mehr ausreichte, so wurde ihr die *politische* Gleichheit als zweites Beschwichtigungsmittel an die Seite gestellt. Das 19. Jahrhundert erkämpft sich und setzt in den Kulturstaaten allmählich durch: die *politische* Freiheit und Gleichheit. Allein mit diesem kühlenden Pflästerchen ist die brennende Wunde des Widerstreites von Kapital und Arbeit, von Individuum und Gattung zwar für eine gewisse Zeit geschlossen, aber nicht endgültig zugeheilt. Eine Weile hält ja das soziale Beruhigungsmittel des allgemeinen Stimmrechts vor, aber sehr bald erwacht die wirtschaftliche Logik des Proletariats, welche sich die peinliche Frage vorlegt: was hat mir die *politische Freiheit* genützt? — Früher hatte ich die *Pflicht*, jetzt habe ich das *Recht* zu darben!

Unbegrenzte politische Freiheit kann sich neben ebenso unbegrenzter ökonomischer Ungleichheit auf die Dauer logisch und soziologisch unmöglich behaupten[1]). Dass die Gleichheit an den Gerichtsschranken und der Wahlurne ihre letzte unübersteigliche Grenze haben soll, will dem gesunden Menschenverstand schlechterdings nicht einleuchten. Jene ökonomische Ungleichmässigkeit, die einen Milliardenreichtum neben einem gewaltigen, seines Elends sich bewussten Massenpauperismus in unserem Zeitalter des schrankenlosen kapitalistischen Individualismus aus sich heraustreibt, wird man unter der Herrschaft des allgemeinen Stimmrechts

[1]) Vgl. Ratzenhofer, Soziolog. Erkenntnis, 1898, S. 203.

und der unbedingten Gleichheit vor
verstehen, noch dulden. Politisch voll
vollkommene Gleichheit — ökonomisc
das verträgt das sozial fühlende Indivi
muss hier den Mut der Konsequenz h
Konsequenz des Denkens, sondern auc

Eine vollständige (d. h. mech
wird kein Vernünftiger anstreben od
stellen wollen. Aristoteles hat uns im
schen Ethik für immer gezeigt, dass
niemals eine absolute, sondern nur ein

Das soziale Recht beruhigt sich
Schrankenlosigkeit des Individuums,
Unterordnung des Individualinteresses
indem es die proportionale Gleichheit
jedem das angeblich Seine lässt, sonder
Befähigungen und Leistungen ökonomisc
wirtschaftliche Ausdruck für das „sur
laissez passer", während die soziale G
der austeilenden noch eine ausglei

Soweit die Ungleichheiten in der
und mit dieser unabtrennbar gegeben s
nieren und uns bei einer solchen fata
scheiden. Allein Nationalökonomie und
sehr gegen einen solchen angeblichen F
Zwangsungleichheit. Der soziale For
dass das blinde Walten der Naturkrä
dafür wissenschaftlich erkannte und da
wortete Normen zuerst postuliert, sp
Unser bewusstes Regulieren der sozial
an die Stelle der rohen Gewalt und br
geschehens fein ersonnene sittliche Inst
setzen. Die soziale Vernunft wirft sic
zum Vollstrecker des immanent teleolo
auf. Frühere Generationen, die weder
ökonomie als wissenschaftliche Hilfsmit
dem brudermörderischen Kampf von K
gangen; wir aber werden in weise vor
Gebiet menschlichen Wissens sich stütz
diesen unglücklichen wirtschaftlichen Ka
Untergang der Kultur, der unausbleiblic
passer" einen revolutionären Weltbrand
wir durch eine Sozialisierung des

Das Fundament eines jeden Rechtssozialismus wird immer die gesetzliche Anerkennung eines Rechtes auf Existenz bilden. Ahnungen eines solchen Rechtes tauchen bereits bei Locke, dem Vater der neueren Staatsphilosophie, auf. In deutlichem Umriss tritt das Recht auf Existenz bei Montesquieu hervor. „Mit einem Almosen, das man einem Nackten auf der Strasse zuwirft, sind die Obliegenheiten des Staates noch nicht erfüllt, der allen Bürgern eine sichere Existenz, Nahrung, gehörige Kleidung und eine der Gesundheit nicht nachteilige Lebensweise verschaffen soll“[1]). Der erste Theoretiker des Rechtes auf Existenz und des Rechtes auf Arbeit ist J. G. Fichte. Nach Fichte ist „das Lebenkönnen durch die Arbeit bedingt“, und der Staat dazu berufen, Anstalten zu treffen, dass „jedermann von seiner Arbeit soll leben können“.

Dieses Recht auf Existenz hat bereits seinen kodifizierten Ausdruck im preussischen Landrecht und in der französischen Verfassung von 1793 gefunden[2]). Doch ist es hier wie dort zu vag und allgemein gehalten, als dass es zum Eckstein der europäischen Rechtsentwicklung hätte werden können. Bald vermischte es sich mit dem Recht der Armenversorgung, bald mit dem Recht auf Arbeit, bald endlich mit dem Recht auf den vollen Arbeitsertrag. Hier tut vor allen Dingen eine reinliche Scheidung der Begriffe dringend not. Das Recht auf Existenz schliesst zunächst nichts weiter in sich ein als das Recht auf die eigene Persönlichkeit. Dazu gehört die körperliche Integrität, Bewegungsfreiheit und Unverletzlichkeit in erster, die Schonung und Respektierung der geistigen Persönlichkeit in zweiter Linie[3]). Da der moderne Staat Abtreibungen und Kindesaussetzungen aller Art mit hohen Strafen belegt, damit aber möglichst hohe Geburtsziffern herausfordert, um seine erforderlichen Arbeits- und Wehrkräfte ständig zu verjüngen und zu steigern, hat er jedes im Mutterschosse schlummernde Individuum rechtlich genötigt, geboren zu werden. Durch diesen rechtlichen Zwang zum Geborenwerden auch der missgestalteten Schwächlinge und Krüppel, welche letzteren selbst ein so fortgeschrittenes Kulturvolk, wie die Hellenen waren, ausgesetzt oder direkt beseitigt hat[4]), hat der moderne Staat moralisch die Verpflichtung auf sich geladen, dem Zwang zum Geborenwerden als unumgängliches Korrelat das Recht zu leben an die Seite zu stellen[5]).

---

[1]) Geist der Gesetze XXIII, 29; Stammhammer, Bibliographie des Sozialismus und Kommunismus, 1893, S. 291; Jul. Platter, „Das Recht auf Existenz“ in seinen „Kritischen Beiträgen zur Erkenntnis unserer sozialen Zustände und Theorien“, 1894.

[2]) G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, besonders über den Einfluss der Verfassung Virginiens und der amerikanischen „Bills of Right“ schon auf die Erklärung der Menschenrechte.

[3]) Vgl. Spencer, Gerechtigkeit, S. 71.

[4]) Selbst Aristoteles, Polit. IV, 16, findet an der Fruchtabtreibung, sowie am Aussetzen verkrüppelter Kinder nichts sittlich Anstössiges. Beides müsse indes gesetzlich geregelt werden.

[5]) Auch hier ist die „Gesellschaft“ dem „Staat“ mit gutem Beispiel vorangegangen. Hier nur ein Beispiel. Diderots Briefe über die „Blinden“ und „Taub-

Dieses Grundrecht auf Existenz hat (
„Geschlossenen Handelsstaat“ erkan
Es leuchtet ohne weiteres ein, dass (
die biologische Tatsache, dass das Ir
darf, denn dies wäre eine leere Tautolog
losigkeit. Der Inhalt dieses Rechtes
Sicherung des nackten Lebens beziehe
auch auf den Schutz der körperlichen
Es besagt daher nicht bloss ein Lebe
sich ein Leben können. Ueberall do
wirtschaftlichen Gründen verunmöglich
lingen, Krüppeln und Invaliden, ist d
tend mit der Pflicht des Staate
minimums. Ein Staat, dessen Gesetzg
auferlegt, leben zu müssen (gebore
hohe Geburtsziffern braucht, um v
aussen sich militärisch behaupten zu
schweigend die Pflicht aufgebürdet,
nun einmal leben muss, auch ein Leb
aber — aus physischen oder wirtscha
eigenen Füssen stehen kann, hat der
zugreifen. Und so formuliert denn au
auf Existenz neuerdings dahin: „Das
es die Unmündigen betrifft, auf Erhalt
welche durch Alter, Krankheit oder
sind, geht das Existenzrecht auf zeitw

In dem Augenblick nun, da der
nach wissenschaftlichen Grundsätzen
berufen ist, wie dies in einzelnen v
Fall ist, erwächst ihm die Aufgabe,
die wirtschaftlich Schwachen au
kein geringeres Recht auf das vom S

---

stummen“ haben den Blick Europas auf die
private Philanthropie setzt ein, bis endlich de
Blinden- und Taubstummenanstalten, Waise
Heimstätten für verwahrloste Kinder und öf
der Privatwohltätigkeit inauguriert, bis der
der Staat einzugreifen hat. Und so verw
schen, meist mit konfessionellem Anstrich ausg
(Armengesetzgebung, Hospitäler, Landesirre
dingk Thym, Geschichte der Wohltätigkeitsa
Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Arme
Nostitz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes
lich der Wohnungs- und Arbeitslosenfrage.

[1]) Vgl. Recht auf den vollen Arbeit
2. Aufl. 1891; dazu: Das bürgerliche Recht
Neue Staatslehre, Jena, Fischer, 1903.

können als der Unmündige und Invalide. In einer gewissen Beziehung ist sein Recht sogar noch besser motiviert. Während nämlich jene dem Staate keinerlei augenblickliche Gegenleistung gewähren, stellt dieser ja seine volle Arbeitskraft zur Verfügung. Da aber der moderne Staat nicht mehr blosser Rechtsstaat (Zwangs- oder Notstaat), sondern darüber hinaus und vor allen Dingen *Kulturstaat* sein soll[1]), so muss er eben als solcher einen völlig neuen Zuschnitt erhalten. Schon der heutige individualistische Staat erschöpft sich nicht mehr in der blossen Regulierung des Rechtslebens, sondern befasst auch in sich die des Wirtschaftslebens (Handelsverträge, Wirtschaftspolitik, Gewerbe- und Arbeiterschutzgesetzgebung). Es muss daher sein wirtschaftlicher Zuschnitt ein derartiger sein, dass er nicht bloss den Unmündigen und Invaliden *wirtschaftlichen*, und allen ohne Ausnahme *rechtlichen* Schutz gewährt, sondern auch den *wirtschaftlich* Unmündigen und Invaliden das Lebenkönnen dadurch garantiert, dass er durch eine soziale Gesetzgebung für ausreichende Arbeitsgelegenheit rechtzeitig Fürsorge trifft.

Das Recht auf Existenz, das hat bereits Proudhon erkannt, bleibt eine Halbheit, wenn es nicht durch das *Recht auf Arbeit* ergänzt wird. Durch Fourier, Considerant und Louis Blanc ausgebaut und in die Massen getragen, hat das Recht auf Arbeit in der Februarrevolution die Bluttaufe empfangen. Aber schon die Schöpfer des preussischen Landrechts vom 5. Februar 1794 haben ein solches Recht postuliert. Dieses bestimmt nämlich in seinem zweiten Teile (19. Titel) unter der Ueberschrift „Von Armenanstalten und anderen milden Stiftungen“ folgendes[2]): „§ 1. Dem Staat kommt es zu, für Ernährung und Verpflegung derjenigen Bürger zu sorgen, die sich *ihren Unterhalt nicht selbst verschaffen* und denselben auch von anderen Privatpersonen, welche nach besonderen Gesetzen dazu verpflichtet sind, nicht erhalten können. § 2. Denjenigen, welchen es nur an Mitteln und Gelegenheit, ihren und der Ihrigen Unterhalt selbst zu verdienen, ermangelt, sollen Arbeiten, die ihren Kräften und Fähigkeiten gemäss sind, angewiesen werden. § 3. Diejenigen, die nur aus Trägheit, Liebe zum Müssiggange oder anderen unordentlichen Neigungen die Mittel, sich ihren Unterhalt selbst zu verdienen, nicht anwenden wollen, sollen durch Zwang und Strafen zu nützlichen Arbeiten unter gehöriger Aufsicht angehalten werden.“

Ganz im Sinne des preussischen Landrechts hat Fürst *Bismarck*

---

[1]) Otto Mayer, Deutsches Verwaltungsrecht, Bd. I, 1895.

[2]) Zur Literatur über das Recht auf Arbeit vgl. Prochownik, Das angebliche Recht auf Arbeit, Berlin 1891; Rudolf Singer (Sighart), Recht auf Arbeit in geschichtlicher Darstellung, 1895; Bernstein, Einige Literatur über das Recht auf Arbeit, in der „Neuen Zeit“, XIII, 2, S. 458 f.; Georg Adler, Handwörterb. d. Staatsw., Bd. 5, S. 362 ff., und Artikel „Arbeitslosigkeit“ ebenda, I, Suppl.-Bd., S. 117 ff.; Stegmann und Hugo, Handbuch des Sozialismus, 1895, Lief. 11.

in einer Reichstagssitzung vom 9. M
nicht bloss als sittliches Postulat, sond
des Staates anerkannt. „Ja ich erkenn
an. Ich stehe dafür ein, solange icl
Ueber diese theoretische Beteuerung
gekommen. Das Schweizervolk hat n
die Kodifizierung „des Rechtes auf A
Kammern der schweizerischen Bundes
rat den Auftrag erteilt, zu untersuche
Weise eine Mitwirkung des Bundes
Arbeitsnachweis und für Schutz gegen d
losigkeit möglich und gerechtfertigt sei
Vorstösse bedürfen, um dieses „Recht
punkt zu einer bewussten Sozialisierun
schen Debatten zu erörtern, sondern al
Kulturländer ebenso einzuführen, wie d
Siegeslauf durch die Kulturländer g
Tatsächlich sind wir in diesem Sozialisie
als man dem heutigen individualistisch
der durchgängigen Zubilligung der St
und Kapitalien liegt implicite die Ane
eingeschlossen. Auch in der Beschränl
sowie der Exekutionsfähigkeit d
Anläufe zur Sozialisierung des Rechts
steuerungssystem durchgängig zu Gru
gression. Progressivsteuern sind eb
technische Ausdruck für die seit Ar
Gleichheit als Kernwesen der sozialen
uns noch eine Reihe von Zügen in de
einen, wie in der wirtschaftlichen und etl
Seite, welche unverkennbar darauf hin
Rechts dem zwanzigsten Jahrhundert a
Alle sozialen Desiderate machen offensicl
sie tauchen auf in einzelnen Köpfen, w
und der Mitwelt künden; sie verbreite
sich ständig ausweitenden geistigen Mil
politischen Postulaten erhebt, bis dann
liches Postulat stark und eindringlich g
Kodifizierung zu fordern und schliessli
langsame Prozedere sehen wir auch in d
eines Rechtes auf Arbeit und der Arbeit
Wirksamkeit. Erst traten Private aus
zur gemeinsamen Bekämpfung der Arbe

Beiträge zur Steuerung der Arbeitslosigkeit, Ansätze zu einer Arbeitslosenversicherung). Bald darauf nahmen geschlossene Verbände und selbst Kommunen die systematische Bekämpfung der Arbeitslosigkeit zum Ausgangspunkte eines politischen Programms[1]). Heute besitzen wir ein internationales, von den meisten Kulturstaaten subventioniertes Amt für den Arbeiterschutz in Basel. Die Bemühungen des früheren preussischen Ministers v. Berlepsch haben der Vereinigung für internationalen Arbeiterschutz Kräfte aus allen Lagern gewonnen. Die internationale Konferenz in Köln (1902) hat deutlich die Wege gewiesen, die gangbar sind. Dass der Gedanke einer „internationalen Arbeiterschutzgesetzgebung" trotz seiner scheinbaren Grabesruhe von der sozialpolitischen Tagesordnung nicht mehr verschwinden wird, steht fest. Solche Versuche grossen Stiles werden Dutzende Male zurückgeworfen, bis es endlich der hartnäckig auf ihren Vorschlägen bestehenden öffentlichen Meinung gelingt, sie in den Parlamenten und Regierungen durchzusetzen[2]).

Was früher Private und einzelne Kommunen (Bern, St. Gallen, Basel, Zürich, Mainz) zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit durch Errichtung einer öffentlichen und kostenlosen Arbeitsvermittlung und Inaugurierung einer Arbeitslosenversicherung in kleinem Massstabe versuchten, das wird im zwanzigsten Jahrhundert zweifellos der zivilisierte Staat mit seinen gewaltigen Hilfsmitteln in Angriff zu nehmen und im grössten Stile durchzuführen haben, wie er denn auch die meisten philanthropischen Institutionen (Spitäler, Irrenanstalten, Blinden- und Taubstummeninstitute etc.) nach und nach der privaten Wohltätigkeit, welcher ja immer noch der bittere Beigeschmack der Almosenhaftigkeit anhaftet, entzogen und zu öffentlichen Staatsanstalten erhoben hat. Der zukünftige sozialisierte Staat wird eben nicht bloss eine Zentralisierung der Gewalt und des Rechts, sondern zuoberst eine Zentralisierung der nationalen Arbeit anzustreben und mit Hilfe seiner zahlreichen Organe durchzuführen haben[3]). Eine Zentralarbeitsstelle, wie sie beispielsweise

---

[1]) Vgl. G. Adler, Die Baseler Arbeitslosenversicherung, Schweiz. Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik, 1895, sowie die Aufsätze „Arbeitslosigkeit" und „Arbeitsnachweis" im I. Supplementband des Handwörterbuchs d. Staatsw., 1895, S. 117 ff., 130 ff.; Elster, Wörterbuch der Volkswirtschaft, 1898, I, 198; G. Schanz, Zur Frage der Arbeitslosenversicherung, 1895; E. Hofmann, Arbeitslosenversicherung in der Schweiz, Brauns Archiv, 1895; Th. Curti, Arbeitslosenversicherung in St. Gallen ebenda Bd. X, H. I, 1897, S. 157 ff.

[2]) Vgl. Kuno Frankenstein, Der Arbeiterschutz, seine Theorie und Politik, 1896; N. Reichesberg, Wesen u. Ziele der modernen Arbeiterschutzgesetzgebung, Bern 1897, S. 24 ff.; Hans v. Nostitz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England, Jena 1900, besonders über den gesetzlichen Arbeiterschutz, S. 349 ff.

[3]) In Massachusetts wurde 1869 das erste staatliche „Bureau of labour" begründet; England besitzt seit 1893 ein „Labour Departement"; Frankreich seit 1891 ein „Office du travail", seit 1896 ein Musée social; Deutschland seit 1892 eine „Kommission für Arbeiterstatistik" und eine „Zentralstelle für Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen". Die Schweiz ist seit 1902 Sitz des internationalen Amtes für Arbeiterschutz. Vgl. W. Lexis, Arbeitsstatistische Aemter, I. Supplementb. des Handwörterb.

der vom Sozialismus aller Schattierung
Wolf vorschlägt — „Errichtung ein
vermittlung, mit Indienstnahme de
und auf dem Lande und kommunaler
lungsstationen in den Mittel- und Gı
viel Segen schaffen können. Einer Ze
Kräften und Mitteln und Verzettelun
kann nur durch ein staatliches Zentra
gebeugt werden.

Gelänge es, auf dem Kontinent ve
schaftsbewegung die Ziffer der Arbeits
zentsatz herabzudrücken, wie es in E
geschieht, dann brauchte man ein Recl
dieweil es in praxi schon bestünde. A
in England selbst nur die qualifizierte
aufweisen, während die weitaus grössere
ein minder erfreuliches Bild darstellt,
das Organisationstalent den Söhnen de
Talents etwa zweihundert Millionen M
regieren, erbeigentümlich ist und sich
talen Arbeiterschaft künstlich einimpi
besitzt der Staat und nur dieser die org
amt der nationalen Arbeit zu sc
eines Landes die entsprechende Stelle
herrschen Launen, Zufälligkeiten, Krise
staatliches Zentralamt für Arbe
Post, Telegraph, Telephon, Eisenbah

---

der Staatsw., 1895, S. 144 ff., sowie die dasel
Oldenberg, Arbeitslosenstatistik, Arbeitsverm
Schmollers Jahrb. 1895, S. 645 ff.; Herkner,
Die Arbeiterversicherung, 1895; K. Frankenst
rungswesens im Deutschen Reich, 1895; da
T. Bödiker (Präsident des Reichsversicherungsa
europäischen Staaten, 1895, bes. S. 285 ff., üb
kongresse v. Reitzenstein, Der Arbeitsnachwe
im In- und Auslande, Berlin 1897; H. v. Nost
losenfrage. Alle hier aneinander gereihten
Bevölkerungsklassen bezw. Kommunen oder g
einer Organisierung der nationalen Arbeit un
punkte zur Sozialisierung des Rechts dar. Ge
nur Symptome einer Tendenz des modernen S
ptome hat eine Sozialphilosophie aufzudecken
eines Ueberblicks über sämtliche Symptome un
Gesamttendenz unserer augenblicklichen sozi
kommen.

[1]) Julius Wolf, Vorschläge zur Sozialref

[2]) Vgl. darüber H. v. Nostitz, Das Aufst
Jena 1900, Fischer, und meine Anzeige des
August 1900.

Netz von Beamtenschaften aller Art zur Verfügung stehen, vermöchte durch ein geistreich ersonnenes, aus statistischen Erhebungen hervorgegangenes Distribuierungssystem der Arbeit das von allen einsichtigen Soziologen postulierte Recht auf Arbeit nicht bloss theoretisch anzuerkennen, sondern im grössten Stile praktisch durchzuführen. Tritt nun noch hinzu, dass der Staat durch Monopolisierung aller unterirdischen Betriebe, aller Wasserkräfte und der wichtigsten Erfindungen nach dem von uns in der 36. Vorlesung entwickelten Plane ohnehin einen erklecklichen Teil der gesamten Bevölkerung beschäftigen würde, dann leuchtet es jedem Unbefangenen ein, welchen Segen ein staatliches Zentralamt für Arbeitsnachweis dem gesamten Lande stiften könnte. Ein solches Zentralamt könnte an die Stelle der augenblicklich herrschenden Anarchie der Arbeit Ordnung und Rhythmus setzen. Die Verluste an Zeit, Geld, Gesundheit und Arbeitskraft, welche die heute herrschende Willkür und Regellosigkeit des Arbeitsnachweises bedingen, könnten durch die unentgeltlichen staatlichen Arbeitsnachweisstätten wettgemacht werden. Den sittlichen Vorteil, der uns daraus erwüchse, dass der Wucher mit menschlicher Arbeitskraft, wie er in den parasitären privaten Arbeitsnachweisbureaus sich schamlos breit macht, alsdann endgültig aufhören müsste, wollen wir nur im Vorübergehen streifen.

Alle Reformvorschläge, die bisher zu Tage getreten sind, leiden an der Einseitigkeit, dass ihnen immer nur der Industriearbeiter vorschwebt, nicht aber der Landarbeiter auf der einen und der Kopfarbeiter auf der anderen Seite. Das Elend der Kopfarbeiter, den erschreckenden Umfang des gebildeten Proletariats hat der offizielle Sozialismus bis auf den heutigen Tag noch nicht in ernste Erwägung gezogen. Das Elend dieser letztgenannten Klasse, deren Einkommen vielfach unter dem Durchschnitt des Lohnes des gesicherten Arbeiteraristokraten steht — der Schriftsetzer wird gar häufig besser belohnt und ist in unzähligen Fällen ökonomisch sicherer gestellt als der Schriftsteller (Uebersetzer, lyrische Dichter, kleine Literaten und Journalisten) — ist ein um so empfindlicheres, als es ein bewussteres ist. Denn mit der Steigerung des Intellektes erhöht sich auch naturgemäss das Bedürfnis auf der einen, wie das Schmerzgefühl über die Unmöglichkeit der Stillung dieses Bedürfnisses auf der anderen Seite. Der intellektuell entwickelte Mensch ist unvergleichlich sensibler, psychisch reizbarer, schmerzempfänglicher als der Handarbeiter, welcher physische Schmerzen schon leichter überwindet, auf psychische vollends weit schwächer reagiert. Dem öffentlichen Ethos muss aber das Elend des gebildeten Proletariats, die Arbeitslosigkeit zahlreicher Kopfarbeiter noch tiefer gehen als das der Handarbeiter. Je tiefer eben der Schmerz empfunden wird, umso intensiver muss auch unser Mitgefühl für diesen Schmerz sein. Mag also das gebildete Proletariat seiner Zahl nach ein minder drängendes soziales Problem sein als

die Ueberzahl des beschäftigungslose
Problem beim gebildeten Proletariat
Soll aber ein Recht auf Arbeit prokl
schöpferische und dispositive Arbeit de
anspruch auf Arbeit als die exekutive d
nachweisbureau wäre zunächst ein vo
schaftlichen Arbeit. Ja der Staat als
industriellen Betriebe so einrichten, (
wo die Landwirtschaft aussergewöhn
der Staat für diese relativ kurze Zeit
arbeiter erwüchse überdies daraus der
dass er sich gerade in den heissester
bazillengeschwängerten Fabrikräumen,
beschäftigen könnte. Endlich und i
Staat, der nach unserem Vorschlage
Akademie der Erfindungen ausweiten
lierungssystem der geistigen Arbeit ein
Proletariat auskömmlich zu beschäftig
eben der aus einem Rechtssozialismu
unmöglichen, dass er für die fruchtbrin
beizeiten Vorsorge trifft. Denn ein S
nichts anzufangen weiss, ist in seinem
kinderlose Rentner, dessen höchste Sor
honorable Weise seine Rente verzehren
Bildungsproletarier ist ein uneingelöster
einer Nation. Das Brachliegen dieser ge
sten Gegenargumente gegen das angeblic
rer gegenwärtigen Gesellschaftsordnung
könnte in Verbindung mit staatlichen
Arbeit) die Regulierung der schöpferis
ebenso systematisch betreiben, wie die

Es bedarf wohl keiner einlässliche
so geschaffenen Recht des Individuu
Arbeit als Parallelforderung zur Seit
Wort: „Wer nicht arbeitet, soll auc
einem sozialisierten Rechtsstaat bewahr
sierte Staat, dessen Grundlagen das
zur Arbeit bilden werden, hat dafür
arbeitslosen Einkommens, auch abgese
Einkommensteuer, die sie von demsel
der Kapazität dieser Inhaber eine entsp
leisten. So gut der heutige Staat scho
so gut wird der sozialisierte Staat bei

Einkommens einen entsprechenden Teil ihrer freien Arbeitszeit und Arbeitskraft für öffentliche Zwecke mit Beschlag belegen können. Für diese Leistungen, die dem Staat unentgeltliche Arbeitskräfte sicherten, könnten die betreffenden „Beati possidentes“ durch Auszeichnungen und ehrenvolle Stellungen abgefunden und so, je nach der Beschaffenheit ihrer Leistungen, entschädigt werden. Der Entfaltung der Individualität, die auch wir aufs Nachdrücklichste geschont wissen wollen, wird es keinen Eintrag tun, wenn die glücklichen Besitzenden einen Teil ihrer Arbeitskraft und Arbeitszeit dem öffentlichen Wohle zu opfern staatlich genötigt werden. In einer sozialen Gesellschaft soll es eben nicht mehr ein Privilegium bleiben, für das öffentliche Wohl einstehen zu dürfen, sondern eine legislatorisch festzulegende Pflicht bilden, der sich kein durch Bildung und Besitz Hervorragender entziehen kann, und umso weniger entziehen darf, je mehr er in Bildung und Besitz hervorragt. Auch in der Steuer der Arbeitskraft hätte das Progressivsystem Platz zu greifen. Schmoller sieht (Grundrecht, I, 314) in der ehrenamtlichen Selbstverwaltung ein „notwendiges und heilsames Korrektiv der geldbezahlten, arbeitsteiligen Beamten- und Berufssoldatenarbeit“.

Schliesst aber ein Recht auf Arbeit eine Pflicht zur Arbeit logisch ein, so muss diese Pflicht wie jede andere ihre festen Grenzen haben. Nicht bloss das Arbeitsquale, auch das Arbeitsquantum fordert eine gesetzgeberische Festlegung, und zwar kommt hier sowohl die Arbeitsmenge wie die Arbeitszeit in Betracht. Damit werden wir auf die Frage einer gesetzlichen Fixierung des Normalarbeitstages geführt[1]). Ein Maximalarbeitstag wäre in einzelnen Berufen wie bei persönlichen Dienstleistungen (Dienstboten) kaum zu fixieren. Für einen Normalarbeitstag lässt sich hingegen mit Leo v. Buch die allgemeine Formel aufstellen, dass die Intensität der Arbeit proportional sein muss der vom menschlichen Organismus jeweilen aufgenommenen „potenziellen Energie“. Nach Leo v. Buch nämlich kann die Arbeitsintensität der Arbeiter jeweilen gemessen werden an der Limitarintensität der menschlichen Arbeit überhaupt, welche letztere als Masseinheit zu gelten habe. Diese Limitarintensität wird so gewonnen, dass der Arbeiter durch die höchste Kraftanstrengung, die er gewiss nur dann entfaltet, wenn sein gesamtes Arbeitsprodukt sein ungeschmälertes Eigentum bleibt, ge-

[1]) Die Literatur über den Maximalarbeitstag bei Wilh. Stieda, Normalarbeitstag, Handwörterb. d. Staatsw., V. Bd., S. 30—37, sowie den Artikel Arbeitszeit, ebenda I, 761—786, und den Nachtrag von M. J. Bonn in Suppl. I, 148 ff. Stammhammer a. a. S. 276; Charles Secrétan, Soziale Schriften, übers. von E. Platzhoff, Freiburg und Leipzig 1896, Kap. IV (Der Normalarbeitstag), S. 80 ff.; Schäffle, Deutsche Kern- und Zeitfragen, I, 362—379; Sidney und Beatrice Webb, The eight hours day, London 1891; Dr. Ernst Jäger, Geschichte und Literatur des Normalarbeitstages, Stuttg. 1892; v. Nostitz a. a. O. S. 497 ff.; endlich und insbesondere Leo v. Buch, Intensität der Arbeit, Wert und Preis der Waren, Leipzig 1896.

reizt wird, sein Maximum an Arbeitsi
dieser Arbeitsintensität wird indes in
der Arbeiter während einer bestimmt
potenzieller Energie verausgaben darf,
vereinnahmen kann; denn die mensch
ein Prozess der Verwandlung der pote
Sauerstoffs und der zugeführten Nahr

Legt man diese von Buch beha
einheit zu Grunde, so versteht es sich
Regulierung der gesamten nationalen
schematischen Zeitabschnitt (etwa Acht
Ungerechtigkeit in sich bergen würde.
nur proportional der Arbeitsintensitä
der Arbeit, Alter und Geschlecht d
Temperatur u. s. w. sind Momente, welc
zeit niemals ausser acht gelassen werd
sitäten der Arbeit gemessen, entspr
Dienstboten vielleicht eine bis zwei St
brüchen oder Kohlengruben. Rechnet
keit, Gefährlichkeit und Wide
hinzu, so müsste man vollends daran
ausfindig zu machen, der alle mens
eine bestimmte Zeitdauer (Normalarbeit
sässe. Denn auch bezüglich der Zeitda
mechanische, sondern immer nur eine
Arbeitsmenge parallel laufende sein. Aus
erkennt man das von Kant so scharf ge
dürfnis, die Zurückführung alles Manni
oder Einheitsmassstäbe — Meter, Kilo
behufs leichterer Einfügung in das un
heitsbedürfnis des Bewusstseins. Der
Ricardos, alle Arbeitsmengen in Arbei
dringenden Korrektur. Dieses Umschlag
sich ja als dialektische Spielerei nicht
spekulative Kapricen haben ihre Grenz
lichkeit, an welcher nun einmal spieleris
reiches Metaphernbeiwerk erbarmungslo
englischen Gewerkvereine den gesetzlic
Erweiterung des staatlichen Arbeitersch
Berufsorganisationen, deren Entwicklung

---

1) Vgl. L. Brentano, Ueber d. Verhältni
Arbeitsleistung, 2. Aufl., Leipzig 1893; v. Nos

könnte“[1]). Und so können wir denn in dem Postulat der internationalen Sozialdemokratie, welche sich in ihrem Kampf um den „Achtstundentag“ propagatorisch allzu stark ausgibt, kein soziales Allheilmittel erblicken[2]). Die Voraussetzung des Achtstundentages ist eben jene Mechanisierung der Arbeit, welche, wie erwähnt, Marx mit Ricardo teilt. Die soziale Gerechtigkeit aber, welche auf Proportionalität gestellt ist, widersetzt sich mit vollem Recht dieser schematischen Mechanisierungs- und Egalisierungstendenz. Weder kann es einen Normalarbeitstag für alle Zonen und Klimate geben, da die ungeheuren Temperaturunterschiede die Internationalität eines Weltnormalarbeitstages von vornherein illusorisch machen, noch kann innerhalb des gleichen Klimas bezw. des gleichen Volkstums der gleiche Normalarbeitstag für alle Berufe fixiert werden, sintemal es die härteste soziale Grausamkeit bedeuten würde, die Latrinenreiniger etwa auf die gleiche Arbeitszeit festzulegen wie das zierliche Kammerzöfchen, das mit den Parfümerien seiner Herrin emsig hantiert und mit der Arbeit recht eigentlich nur kokettiert.

Nicht einen Normalarbeitstag also, sondern nur Normalarbeitstage fordert die soziale Gerechtigkeit. Diese Normalarbeitstage sind je nach den Limitarintensitäten der betreffenden Berufsarbeit zu fixieren und, sofern diese Berufsarbeit mit Klimaschwankungen zusammenhängt, nach bestimmten Jahreszeiten zu normieren. Die nächste Aufgabe einer Sozialwissenschaft der Zukunft wird es also sein, die Hygiene der einzelnen Berufe — sei es nach dem Buchschen Prinzip der Limitarintensitäten, sei es nach einem anderen, sich vielleicht besser bewährenden — festzustellen und danach die mit der Arbeitsintensität der einzelnen Berufe kongruierende Arbeitsdauer auszumitteln. Gestattet aber der heutige Stand der sozialen Hygiene auch noch nicht, Normalarbeitstage für die einzelnen Berufe zu fixieren, so reicht er doch bereits dazu aus, eine Reihe von Missständen in der augenblicklichen Ueberspannung menschlicher Arbeitskräfte als solche zu stigmatisieren und deren Abstellung gebieterisch zu fordern. Die progressive Verkürzung der Arbeitszeit in allen Berufen ist ein so zwingendes Gebot der sozialen Hygiene, dass es nur die Frage einer absehbar kurzen Zeit sein kann, wann die übrigen zivilisierten Staaten dem Beispiele Frankreichs (seit 1848), der Schweiz (seit 1877), Oesterreich-Ungarns (seit 1883 bezw. 1885) in der Festlegung eines Maximalarbeitstages folgen werden[3]).

---

[1]) H. Herkner, Staatssozialismus, Neue Deutsche Rundschau, Jan. 1897, gestützt auf T. G. Spyers, The Labour Question, London 1894, S. 4.; H. v. Nostitz a. a. O. S. 497—526.

[2]) Auch sozialistische Nationalökonomen legen sich bezüglich der Fixierung eines Normalarbeitstages eine gewisse Reserve auf. Vgl. N. Reichesberg, Wesen und Ziele der mod. Arbeiterschutzgesetzgebung, 1897, S. 44 ff.

[3]) In den australischen Kolonien ist sogar der achtstündige Normalarbeitstag für gewisse Berufe schon seit vier Dezennien etwa in Wirksamkeit, ohne dass sich

logie wird die Maximalgrenze der Arbeitsintensität aller Berufsarten festzusetzen haben, von dem Grundgedanken geleitet, dass kein Arbeiter mehr Kraft verausgaben darf, als er täglich wieder zu ersetzen vermag[1]).

Dass wir auf diesem Wege zu einer Verkürzung der Arbeitszeit auf allen Linien menschlicher Arbeit gelangen, eben dadurch aber auch eine entsprechende Erhöhung der Arbeitsintensität der einzelnen erreichen werden, kann heute bereits als gesichertes Ergebnis der sozialen Hygiene auf der einen, wie der bisher gesammelten betriebstechnischen Erfahrungen auf der anderen Seite hingestellt werden. Der Staat wird zunächst in den von ihm geleiteten Betrieben die Maximalarbeitszeit nach den von der sozialen Hygiene fixierten Grundsätzen einzuführen haben. Die Privatindustrien werden seinem Beispiele mit der Zeit zweifellos folgen, da sie ja an der erhöhten Arbeitsintensität ihrer Angestellten mehr gewinnen, als sie durch die eingeschränkte Arbeitszeit verlieren.

Einer allgemeinen Verkürzung der Arbeitszeit eignet überdies noch der grosse Vorzug, dass das Millionenheer der lediglich physisch Arbeitenden alsdann Musse gewinnt, seine technischen Kenntnisse zu bereichern und gewissen Handgriffen zur Erleichterung und Beschleunigung ihrer Arbeit nachzusinnen. Während nämlich ein 12- bis 14stündiger Arbeitstag dermassen abstumpft, dass jede höhere Regung im Keime erstickt wird, vermag eine entsprechend verkürzte Arbeitszeit gewisse schlummernde, gebundene Geisteskräfte zu entfesseln und eben damit der Gesamtheit nutzbar zu machen (Verbesserungen in der Betriebstechnik, unter Umständen auch grössere Erfindungen). Daneben weitet sich aber auch das wissenschaftliche Interesse und der ästhetische Horizont des Arbeiters aus. Soll nämlich unsere gesamte Kulturentwicklung überhaupt einen tieferen Sinn und fassbaren Zweck haben, so kann dieser offenbar nur darin gesucht werden, dass uns die Herausarbeitung eines höheren Typus Mensch als Aufgabe zugefallen ist. Gegenüber der zentrifugalen Kraft in der Menschennatur, welche das Individuum zur einseitigen Vertretung seiner Sonderinteressen, selbst auf Kosten der Gesamtheit, drängt, sollen wir in bewusster Ueberwindung dieses egoistischen Grundtriebes des Individuums die zentripetalen Kräfte in Bewegung setzen, um die zentrifugalen zu paralysieren und das Gattungsinteresse gegenüber dem Individualinteresse energisch zu behaupten. Je weitere Kreise eines Volkstums wir nun sittlich heben und gedanklich adeln, je

[1]) Der englische Physiologe Foster, Text-Book of Physiology II, Kap. 5, Sect. 4, p. 321, definiert den menschlichen Körper als „lebendige Maschine, welche potentielle Energie in aktuelle umzusetzen hat". Die Nahrung führt dem menschlichen Körper die potentielle Energie zu, wo sie sich in Wärme und Arbeitsenergie umsetzt. Vgl. A. Sperling, Medizinische Streiflichter, 1897, das Kapitel über „Wert der Gesundheit", S. 23—38.

und zuletzt auch in Preussen (Berlin und Königsberg) auf dem Wege der privaten Initiative hochgestimmter, wahrhaft sozial denkender Individuen zu erstreben suchen, das wird zweifelsohne das sozialisierte Recht des zwanzigsten Jahrhunderts als Niederschlag einer elementaren ethisch-sozialen Volksbewegung zu kodifizieren haben. Je geschulter, sittlich geadelter und ästhetisch geläuterter die arbeitende Bevölkerung wird, desto geringer wird die Gefahr eines europäischen Weltbrandes, der die gesamte westliche Kultur in seinen Trümmern begraben könnte, desto gewappneter und gefesteter sind wir gegen jenen modernen Vandalismus des Lumpenproletariats, das unsere heiligsten Güter bedroht.

Die Grundforderung des Marxismus, dass alle Lohnarbeit radikal abgeschafft würde, ist, an dem gegenwärtigen Stand der Kultur gemessen, ein unrealisierbarer Gedanke. Wer sich aus parteitaktischen Gründen krampfhaft an diese Forderung klammert, der verliert den Blick für die realen Mächte der Gegenwart und rückt damit sein soziales Ideal in utopistische Fernen. Es wird daher ein „Recht auf den vollen Arbeitertag" sich in den nächsten Generationen noch nicht zur Wirklichkeit durchringen können. Denn einmal werden schöpferische und dispositive Arbeit nach wie vor gemäss dem Prinzip der Proportionalität der Leistungen ihren gerechten Anteil an dem Erträgnis der nationalen Arbeit fordern und durchsetzen, andermal wird der ungeheure staatliche Verwaltungsapparat, wie ihn ein sozialisiertes Recht voraussetzt, einen ganz beträchtlichen Teil des Arbeitsertrages der physisch Arbeitenden, d. h. also der von diesen nach der Anleitung der schöpferischen und dispositiven Arbeiter geschaffenen Werte für sich in Anspruch nehmen. Werden wir also mit dem Lohnsystem in absehbarer Zukunft nicht brechen können, so könnte doch ein sozialisiertes Recht wenigstens die sittlich störendsten Härten im heutigen Lohnsystem beseitigen[1]). Die staatliche Gewährleistung eines Existenzminimums, dessen Durchführung auf Grund der von uns vorgeschlagenen sozialen Reformen (Verstaatlichung aller unterirdischen Betriebe, der Wasserkräfte, des Versicherungswesens, der Erfindungen, wie alles geistigen Eigentums — etwa eine Generation nach dem Tode der betreffenden Erblasser) um so weniger Schwierigkeiten begegnen dürfte, als ja schon der heutige Staat in seiner Gewährung der Steuerfreiheit für ein Existenzminimum die Berechtigung eines solchen im Prinzip sanktioniert, hätte hier den Anfang zu bilden.

Seitdem Bentham und Mill in der Forderung der Steuerfreiheit des Existenzminimums vorangegangen waren, haben eine Reihe von vor-

---

[1]) Vgl. Max Haushofer, Der moderne Sozialismus, 1896, S. 248 f.; v. Nostitz a. a. O. S. 453—497; A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 146 f.

steuern ebenso wie bei Erbschaftssteuern durchweg festgehalten. Freilich wäre es utopistisch, ein starres, mechanisches Existenzmaximum mit Harrington und Schröder zu fordern, sintemal alle sozialen Minima und Maxima (Minimal- und Maximallohn, Minimal- und Maximalarbeitszeit, Minimal- und Maximaleinkommen) bei der unendlichen Verschiedenheit der terrestrischen Lage und der klimatischen Bedingungen, der geschichtlichen Traditionen und politischen Institutionen, der ökonomischen Lebenshaltung und Kulturbedürfnisse der einzelnen Völker eine generelle Regelung geradezu ausschliessen. Es scheint daher auch, wenn wir die Symptome der modernen Steuergesetzgebung richtig deuten, in der heutigen Steuerpolitik der westlichen Kulturstaaten das von Aristoteles geforderte Prinzip der Proportionalität über die mechanische Gleichheit endgültig den Sieg davonzutragen. Denn sozialphilosophisch verstanden ist Progressivsteuer nichts weiter als der steuertechnische Ausdruck der Proportionalität in Kapital, Einkommen und Erbschaft.

Während aber die Progressivsteuer von Kapital und Einkommen in ihrem Tempo naturgemäss gehemmt wird, insofern eine allzu starke Progression alle Individualwirtschaft illusorisch machen würde, steht einer möglichst weiten Anwendung des Progressivprinzips in der Erbschaftssteuer schon im heutigen Stadium der sozialen Gesetzgebung kein erhebliches Hindernis im Wege. Aus der stattlichen Liste der Anhänger einer progressiven Erbschaftssteuer greifen wir geflissentlich nur diejenigen Namen heraus, die über den Verdacht extremer sozialdemokratischer Bestrebungen erhaben sind: Brinz, Roscher, Umpfenbach, Schäffle, Pfüzer, Bluntschli, Baron, Radenhausen und H. v. Scheel[1]).

Das heute so gesteigerte soziale Empfinden, welches letzten Endes vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass wir heute infolge der technischen Fortschritte der Presse alle Unebenheiten und sozialen Missstände auf dem ganzen zivilisierten Erdenrund erfahren, während frühere Generationen nur sehr späte und sehr vereinzelte Berichte über solche Missstände erhielten, verträgt auf die Dauer solche Missverhältnisse nicht, wie sie uns die heutige Erbschaftsstatistik immer wieder verletzend vor Augen führt.

Eine herzhafte progressive Erbschaftssteuer, besonders bei Aszendenten, ist heute bereits spruchreif. Beträgt doch in Elsass-Lothringen z. B. die Erbschaftssteuer bei entfernteren Verwandten 8 Prozent, bei Nichtverwandten sogar 9 Prozent des Nachlasses, in Oesterreich 9½ Prozent, in England schon bei Grossonkel und Grosstante 10 Prozent, in Frankreich bei Nichtverwandten 11,25 Prozent. Es ist nach alledem

[1]) Vgl. H. v. Scheel, Erbschaftssteuern u. Erbrechtsreform, Jena 1877; Eschenbach, Erbrechtsreform und Erbschaftssteuer, Berlin 1891; Max v. Heckel, Erbschaftssteuer, Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft, 1898, I, 670.

vor allem dem veränderten sozialen Empfinden sich anzupassen hat. Sobald unser Familiensinn infolge der wirtschaftlichen Umwälzungen gelockert und verblasst ist, muss diesen veränderten Verhältnissen im Erbrecht Ausdruck gegeben werden. Von allen bisher vorgebrachten Motivationen für die Daseinsberechtigung eines Erbrechts hat für unser heutiges Empfinden nur noch der soziale Zusammenhang des Erblassers mit den Hinterbliebenen Sinn und Bedeutung. Mag man es noch so tief beklagen, dass der poetische Schmelz des patriarchalischen Familienzusammenhanges, der zauberschöne Schimmer des altgermanischen Herdes für immer dahin ist, so können uns doch sentimentale Ergüsse über das „verlorene Paradies" der römischen Blutsverwandtschaftsbeziehungen oder des altgermanischen Familienkreises über die nächsten Aufgaben der sozialen Gegenwart unmöglich hinwegtäuschen. Der Blick nach rückwärts, in eine gemütlich schönere, weil sozial naivere Vergangenheit darf uns nicht so weit verweichlichen und entmannen, dass wir darüber den Sinn für die Gegenwart und die sozialen Aufgaben der Zukunft verlieren. Alle Gefühlsromantik könnte uns in dem Prozesse der bewussten Fortbildung der offenkundigen Tendenz der sozialen Entwicklung nur hinderlich werden. Soll unsere oder die unmittelbar auf uns folgende Generation die sozialen Geschicke der vorgeschrittenen Menschheit dem immanenten Telos mit männlicher Entschlossenheit und sehniger Faust entwinden, um diese Geschicke nach geklärten wissenschaftlichen Grundsätzen selbst zu lenken, so darf sie sich durch rührselige Reminiszenzen an unwiederbringlich Verlorenes in ihrem Laufe nicht hemmen lassen. Haben sich doch selbst frühere Generationen, die ohne unsere technischen Hilfsmittel und internationalen Verständigungsmittel wirtschafteten, den veränderten Produktionsbedingungen psychisch ständig angepasst und diesen entsprechende Kulturformen in Sitte und Recht erzeugt[1]). Nur brauchten frühere Generationen, die noch keine sozialen Wissenschaften besassen und die infolgedessen die latenten Tendenzen einer bestimmten sozialen Entwicklungsepoche im günstigsten Falle nur instinktiv herauszuwittern vermochten, für einen solchen kulturlichen Umwandlungsprozess Jahrhunderte, wo wir, mit einer umfassenden sozialen Statistik arbeitend, vielleicht schon mit Jahrzehnten unser Auslangen finden.

Der Querschnitt, den wir in dieser wie in den vorangegangenen Vorlesungen durch die sozialen Institutionen und offensichtlichen Anläufe zur Sozialisierung des Rechts gemacht haben, hat uns die universelle Tendenz nach steigender Sozialisierung unseres gesamten öffentlichen Lebens aufgedeckt. Die in allen Kulturstaaten hervortretenden Versuche zur Ausbildung einer Arbeiterschutzgesetzgebung[2]), zur Regu-

---

[1]) Ein klassisches Beispiel hierfür bietet A. Meitzen, Wanderungen, Anbau u. Agrarrecht nördlich der Alpen, 3 Bde., Berlin 1895.

[2]) Kuno Frankenstein, Der Arbeiterschutz. Seine Theorie und Politik, 1896;

turstaates eine Sozialreform, die auf der regelrechten Entwicklungslinie *unseres* Kulturkreises liegt und alle Stände und Klassen *ausnahmslos* in sich schliesst, während die sozialdemokratische Partei vorzugsweise eine proletarische Bewegung darstellt, welche überdies nur das *industrielle* Proletariat repräsentiert, während sie das ländliche und das Geistesproletariat *noch nicht* und das Lumpenproletariat *nicht mehr* in ihr Programm einschliesst. Die Sozialdemokraten fordern die *Aufhebung* des modernen Staates, wir den bewussten *Ausbau* desselben; jene eine internationale Verbrüderung des Weltproletariats, wir eine nationale Verbrüderung aller produzierenden Stände und Klassen; jene die *Aufhebung* alles Privateigentums an Produktionsmitteln und Abschaffung *aller* Lohnarbeit, wir den Fortbestand der Privatwirtschaft in sozialisiertem Gewande, eine Mischform von Staats- und Privatwirtschaft, welche die Lohnarbeit nicht abschaffen, wohl aber die abstossenden Härten derselben allmählich ganz abschleifen wird; jene verlangen zuerst einen sozialen Staat oder gar nur eine „Gesellschaft", um in diese hinterher ein Recht hineinzubilden, wir umgekehrt zuerst ein soziales Recht, aus welchem von selbst der soziale Staat als reife Frucht hervorgehen wird[1]). Diese grundsätzliche Trennungslinie von aller Sozialdemokratie, deren Mittel wie Ziele den unsrigen gleich sehr zuwiderlaufen, kann uns natürlich nicht hindern, in einzelnen Fragen des sozialen Lebens ihren Bestrebungen Sympathien entgegenzubringen. Man sieht daher, dass wir weder mit den Christlich-Sozialen unsere gesamte Kultur nach mittelalterlichem Rezept rückwärts revidieren, noch mit den Sozialdemokraten vermittels sozialer Siebenmeilenstiefel Jahrhunderte der kulturlichen Entwicklung im Sturmschritt überspringen können. Gegen die reaktionären Sozialisten aller Schattierungen ist das *Prinzip* der Kontinuität, welches nur ein „Vorwärts" kennt und allen künstlichen Versuchen zu einem Krebsgang sich unbeugsam entgegenstemmt, und gegen die radikalen Sozialisten ist das *Tempo* der Kontinuität, welches nur ein schrittweises Vorwärtsrücken gestattet, die entscheidende Gegeninstanz.

Die soziale *Teleologie* tritt endlich dadurch in die Erscheinung, dass die Gesetzgebung unseres Zeitalters ihre Impulse von der Wissenschaft und nur von dieser erhält, welche ihrerseits vermittels der Produktionsstatistik die soziale Zweckmässigkeit gewisser Institutionen ergründet und in der Moralstatistik die sittliche Wünschbarkeit gewisser sozialer Imperative formuliert. Was sich wissenschaftlich als zweckmässig, d. h. die Gesamtheit fördernd erweist, das verdichtet sich auf der gesamten Linie der westlichen Kultur in vergleichsweise kurzer Frist

---

[1]) Gegen die Realisierbarkeit der sozialdemokratischen Postulate s. Julius Platter, Demokratie und Sozialismus, 1897, Kap. VIII: Soziale Leere der Sozialdemokratie. Anton Mengers Neue Staatslehre, 1903, stellt hingegen den Versuch dar, für den volkstümlichen Arbeitsstaat, dessen Kommen er herbeisehnt, ein fertiges Rechtssystem auszubauen.

bewusstseins der gesamten Kulturmenschheit bemächtigen und am letzten Ende ihre rechtliche Kodifizierung durchsetzen.

Die nächsten Generationen werden also in ein soziales Recht schon hineinwachsen und durch ein solches erzogen werden. Denn dass auch Rechtssystemen eine erziehliche Gewalt innewohnt, hat das Beispiel des römischen Rechts mit zwingender Beweiskraft dargetan. Sind nämlich die Hebräer vorwiegend durch religiöse, die Griechen durch ästhetische, so sind die Römer wesentlich und vorzüglich durch Rechtsimperative erzogen worden[1]). In einem konsequent durchgebildeten Rechtsstaat ist eben das Recht eine Pädagogik für Erwachsene. Was die westlichen Kulturen heute vornehmlich auszeichnet, dass sie nämlich die weitestgehende persönliche Sicherheit für Leben und Eigentum bieten, das haben sie in erster Linie ihren Rechtssystemen und erst in zweiter ihren religiösen Ueberzeugungen oder ästhetischen Motivationen zu verdanken. Das streng kirchengläubige Spanien ist z. B. vorwiegend durch kirchliche Imperative erzogen und nimmt bezüglich Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit in Handel und Wandel wohl die tiefste Stelle unter den Kulturnationen ein, während das aufgeklärte Deutschland, das in Luther, Hutten und Melanchthon die ganze Kirche revolutionierte und vor nicht viel mehr als einem Jahrhundert gar einen erklärten Atheisten in Preussen auf dem Königsthrone sah, ein nachahmenswertes, nur noch von wenigen Kulturstaaten erreichtes Vorbild an Zuverlässigkeit und Rechtschaffenheit in Handel und Wandel ist. Nur pietistischer Dünkel wird den Anteil, den der Rechtsstaat an dieser Herausarbeitung des gegenwärtigen Kulturzustandes in Deutschland hat, zu Gunsten des Protestantismus verkleinern oder gar ganz verkennen wollen.

Es verschlägt im übrigen wenig, ob die von uns ermittelte soziale Tendenz des Zeitalters sich genau in jener Richtung fortpflanzen wird, welche wir in flüchtigen Strichen, gleichsam nur punktiert anzudeuten versucht haben — die konstatierte soziale Tatsächlichkeit d. h., die ausgesprochene Tendenz der Gegenwart, den Staat als Hüter des Gattungsinteresses den zentrifugalen Interessen des Individuums überzuordnen, ist ein gesichertes Ergebnis der Sozialphilosophie. Ob diese Sozialisierung des Rechts, deren Hervortreten auf allen Linien der westlichen Kultur wir aufgezeigt haben, sich von oben herab vollziehen wird, wie die staatssozialistischen Versuche von Joseph II., Friedrich II., Napoleon III., Fürst Bismarck und Kaiser Wilhelm II. andeuteten und die Staatssozialisten Julius Fröbel[2]), Lorenz v. Stein, Rodbertus, Adolf

[1]) Vgl. Iherings Geist des römischen Rechts, 5. Aufl. 1891; Der Zweck im Recht I [3], 1893, II [2], 1886; Entwicklungsgeschichte des römischen Rechts, 1894. Iherings Rechtsphilosophie stellt den reinsten Typus utilitarischer Rechtsbegründung dar; vgl. Bouglé l. c. p. 109. Konsequenter noch verfährt Ludwig Knapp.

[2]) System der sozialen Politik, 1847.

Stellen wir indes die hier aufgedeckten sozialen Symptome und Tendenzen unseres Zeitalters nebeneinander, so will uns scheinen, als ob die unausbleibliche Sozialisierung des Rechts sich nicht bei *allen* Nationen in parallelen Linien bewegte. Wo die politischen Konstellationen und geschichtlichen Traditionen den monarchischen Gedanken stützen, wird die Sozialisierung des Rechts vermutlich ein anderes Procedere einschlagen als in den demokratischen Republiken. Das Dichterwort, nach welchem „nicht allen Bäumen dieselbe Rinde wachsen" kann, gilt von Nationalitäten doppelt. Die Sozialisierung des Rechts, welche einer Sozialisierung der ganzen Menschennatur vorarbeiten soll, kann vorerst nur auf *nationalem* Boden zum Austrag gelangen, denn die Nationalkulturen sind die unerlässlichen Durchgangsstufen zu jenem Welt- und Menschheitsstaat, welcher auch einem *Friedrich List* in seiner „Universalkonföderation" vorschwebte, und den ebenso *Alb. v. Schäffle* nicht bloss für möglich, sondern für unvermeidlich hält.

Niemand kann sich verhehlen, dass Klima, Bodenbeschaffenheit, terrestrische und somatische Bedingungen, religiöse und geschichtliche Traditionen, sprachliche und kulturliche Eigenheiten den verschiedenen Nationen ein gesondertes Gepräge verleihen und eine bestimmte Funktion im Gesamthaushalte der Kultur anweisen[1]). Jenen chaotischen Völkermischmasch und sozialen Urbrei, welchen heute tränenselige Ideologen und würdelose Molluskennaturen als *ihr* letztes „Ideal" preisen, vermag derjenige am wenigsten herbeizuwünschen, dem sich der intimere Sinn der Geschichte erschlossen hat. Das Kräftespiel eines Volkstums gelangt nur dann zur vollen Entfaltung, wenn die in ihm potentiell aufgespeicherten Energien durch beharrlichen Kampf und rastlosen Wettbewerb entfesselt werden. Die hervorragendsten Veranlagungen eines Volkstums können jahrhundertelang im Latenzzustande schlummern, wenn sie nicht durch Kampf und Not geweckt und zu energischer Bestätigung getrieben werden. Ein unausgesetztes Ringen der Kräfte innerhalb eines Volkstums ist im kleinen ebenso unerlässlich, wie ein beharrlicher, nie erlahmender Wettbewerb der Nationen untereinander im grossen unentbehrlich ist, soll anders jede Nation an ihrer Stelle und im Rahmen ihrer von der Natur vorgezeichneten Mission ihr Bestes und Höchstes leisten.

So wenig also ein Normalarbeitstag, ein Normallohn, ein normales Existenzminimum oder -maximum für alle Zonen und Zeiten mit etwelcher Aussicht auf bleibenden Erfolg aufgestellt werden kann, weil alle diese Imperative ihrer Natur nach zuvörderst nur eine *nationale* Regelung vertragen, so wenig wird die von uns als Resultat unserer sozialen Statik gewonnene Forderung einer fortschreitenden Sozialisierung des Rechts schon im gegenwärtigen Stadium der sozialen Evolution inter-

---

[1]) Vgl. m. Schrift: „Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage", S. 23 ff.

formen und Wirtschaftsnormen der Zukunft zu regulieren haben. Alles das, was einem sozialisierten Rechtsbewusstsein grundsätzlich widerspricht, ist alsdann nur kodifiziertes Unrecht und wird unweigerlich beseitigt werden müssen.

Das sozialisierte Recht erweist sich als Sozialpädagogik für Erwachsene, sofern es den ökonomischen Individualismus abdämmt und dessen Wurzel abgräbt. Hat das römische Recht das egoistische Individuum geradezu gezüchtet, so wird der Rechtssozialismus einen höheren Typus Mensch, den Sozialmenschen, durch seine Institutionen erziehen. Die Pädagogik, welche staatlichen Institutionen immanent ist, kann sich unter Umständen wirksamer erweisen als die theoretische Pädagogik in der Schule. Was Schule und Kirche bisher vergeblich anstrebten: den alten Adam in uns zu bezwingen, das werden die sozialen Institutionen im Laufe weniger Generationen bewerkstelligen. Ohne der Erziehung mit Plato, Leibniz und Helvetius einen zwingenden, die Menschennatur völlig umbiegenden Einfluss zuzuschreiben, müssen doch auch wir zugeben, dass eine zielbewusste, konsequent festgehaltene soziale Erziehung dem kommenden Geschlecht soziale Denkweise, solidarisches Fühlen und warmherzige Menschlichkeit einzuimpfen vermag. Durch soziale Motivgebung vermögen wir den Willen der kommenden Geschlechter zu bilden. Die in ein sozialisiertes Milieu hineingeborenen Nachkommen werden es unvergleichlich leichter haben, die Niederzwingung der natürlichen Individualinteressen durch Selbstzucht herbeizuführen als wir heutigen.

Unsere Aufgabe für die nächste Zukunft ist somit deutlich vorgezeichnet: Schaffen wir vermittels der uns zur Verfügung stehenden ideologischen Faktoren in Religion und Moral, in Wissenschaft, in Kunst und Erziehung ein neues, sozialisiertes Milieu, aus welchem heraus die nach uns kommende Generation das schon heute keimende soziale Recht bewusst ausgestalten und in allen Verzweigungen der westlichen Kultur Schritt für Schritt durchkämpfen wird. Haben sich erst alle diese Desiderien erfüllt, dann wird sich aus dem heutigen Not- und Zwangsstaat der künftige soziale Kulturstaat von selbst herausschälen [1]).

Neununddreissigste Vorlesung.

Sozialisierung der Religion, sowie der übrigen höheren Formen menschlichen Zusammenwirkens (Moral, Kunst, Wissenschaft und Erziehung).

Die tiefsten sozialen Motive, welche die entwickelteren Menschen bisher innerlich bewegt haben, fanden bisher stets in religiösen Idealen

[1]) Ferd. Tönnies, Ueber die Grundtatsachen des sozialen Lebens, 1897, S. 44, sagt gelegentlich: Der Staat ist das, was seine Bürger wollen, dass er sei.

litz trägt, ausweitet, ist der europäisch-amerikanische Kulturkreis seit mehr als zwei Jahrtausenden religiös erzogen worden. Das Gebot der „Nächstenliebe" ist der tiefste Sinn aller vorgeschrittenen Religionen, und wenn die heutigen Sozialdemokraten ihr Staatsideal auf Brüderlichkeit, d. h. also auf vollendete Solidarität stellen wollen, so sollten sie nicht übersehen, dass die monotheistischen Religionen ihren Vorfahren dieses Solidaritätsgefühl in der Form religiöser Offenbarungen eingeimpft, viele Generationen hindurch suggeriert haben, so dass dieses heute den Sozialismus beherrschende, die gesamte Menschheit umfassende Solidaritätsgefühl, psychogenetisch gesehen, nichts weiter ist als die Summation vererbter und verfeinerter Gefühle, wie sie die Religion (nach Augustin und Lessing die „Erzieherin des Menschengeschlechts") unseren Vorfahren beigebracht hat. Die Religionen und nur diese haben die „bête humaine" gebändigt, an die Scholle gefesselt, domestiziert. Was der Staat später durch Blut und Eisen gewaltsam zusammenschmieden sollte: die nationale Solidarität der Individuen, das hatte die Religion schon längst mit milderen und sanfteren Mitteln erreicht — in der religiösen Solidarität. In Tat und Wahrheit vermögen sich auch parteifromme Sozialisten, ungeachtet der offiziellen Parole: „Religion ist Privatsache", der Ueberzeugung nicht zu entschlagen, dass man der Religion als Erziehungsmittels für Erwachsene nicht minder denn für die Jugend niemals wird entraten können. Hier hat Feuerbachs „Religion der Zukunft" den Sozialisten die Wege gewiesen. Abgesehen nämlich von den Christlichsozialen aller Schattierungen, welche der Religion ja von vornherein eine zentrale Stellung im Sozialisierungsprozess der Gesellschaft anweisen, haben selbst „atheistische" Sozialdemokraten, wie J. Dietzgen[1]), Dr. Stamm[2]), J. Stern[3]), die Unentbehrlichkeit der Religion im Haushalte der Kultur betont und eine „Religion der Zukunft" in ihrer Weise zu konstruieren versucht.

Dass aber Religionen sich ebensowenig machen, d. h. künstlich konstruieren lassen wie Staaten, bedarf nach allem Vorangegangenen keines Beweises mehr. Hier wie dort handelt es sich um evolutive Prozesse, die nur langsam, schrittweise vor sich gehen, und zwar nach den Momenten der Kausalität, Kontinuität und immanenten Teleologie. Wir können unmöglich neue Religionen schaffen und einer vorgeschrittenen, kritisch denkenden Menschheit dekretieren oder gewaltsam aufoktroyieren. Aber wir können das Tempo der religiösen oder sozialen

[1]) Die Religion der Sozialdemokratie, 3. Aufl. 1875.
[2]) Die Erlösung der darbenden Menschheit, 3. Aufl. 1884.
[3]) Die Religion der Zukunft, 3. Aufl. 1889; Thesen über den Sozialismus, 4. Aufl. 1891. Im Herbst 1903 werde ich im Archiv für system. Philosophie eine Abhandlung, „Die Religionsidee", des hier mehrfach genannten sozialdemokratischen Philosophen D. Koigen veröffentlichen, welche dieses Sehnen aller denkenden Sozialisten nach neuen Religionsformen zu packendem Ausdruck bringt.

Evolution durch vernunftmässige In
in unserer Gegenwart offenkundig
schleunigen. Dazu ist erforderlich, (
geschlechts, welche uns die Religione
angepredigt, die Moralsysteme in
doziert haben, uns nunmehr in dei
andemonstriert wird. Die wissensc
zunehmenden wirtschaftlichen und et
geschlechts lässt sich aber heute mit
führen. Vor hundert Jahren noch kc
zenten in Rumänien etwa verzweifelt
ernte in Indien oder Argentinien ger
sein wirtschaftliches Wohl und Wehe
treideernte in Argentinien und Indiei
günstigt durch unsere Transportmitte
zunächst um die zivilisierten Staaten
nerationen auch nicht entfernt geahnt

Die heutige Solidarität, welche aus
solidarität des Menschengeschlechts l
Weissagung jesajanisch gestimmter Pr
Desiderat hochgesinnter Apostelnature
freunde, endlich auch nicht mehr bloss
Ueberzeugungen, sondern eine unumstös
sache der Wissenschaft[1]). Was Prc
fessionen und Humanitätsschwärmer frül
lichen Tone des Optativ verkündet hab
geschlechts, das haben die wirtschafts
Nationalökonomen als unumstössliche s

Wie nun alle erkannten Wahrheite
des Handelns erzeugen, so wird und r
gebnis der Wissenschaft aufgezeigte Sol
mit der Zeit neue Imperative schaffe
Lage, das früher gegebene Versprechen,
soziologischen Seite zu erfassen, einzulös
steigernden Solidarität des Menschengesc
gegenüber, dass die religiösen Imperat
westeuropäisch-amerikanischen Kultur im
und an bindender Kraft einzubüssen begi
mehr und mehr in den Hintergrund, und a
eine kirchliche Gewalt zu behaupten, w
zuhalten vermögen. Das heutige Individ

[1]) In dieser Solidarität sieht Lecky, Gesch
Sinn alles menschlichen Fortschritts. Dagegen

seine Beziehungen zum „Uebersinnlichen" entweder selbst oder gar nicht zu regeln. An die Stelle der kirchlichen Regelung, wie sie früheren gläubigeren Perioden eigen war, tritt je länger desto ausgesprochener eine anarchische religiöse Willkür des Individuums.

Haben wir in unserem ersten Teil die Schaffung von Imperativen, d. h. von bestimmten Normen des Verhaltens, als den tiefsten Sinn der vorschreitenden Geisteskultur erkannt, so werden wir in einem psychisch so ungemein differenzierten Zeitalter, wie in unserem gegenwärtigen, ohne normative Bestimmungen über unser psychisches Verhalten schlechterdings nicht auskommen[1]).

Ist dem aber so, dann wird auch der soziale Staat, sofern er sich überhaupt jemals realisiert und selbst die ausschweifendsten Hoffnungen der heutigen Sozialdemokraten verwirklicht, ohne jede Religion unmöglich auskommen. Denn ein Staat von psychisch differenzierten Individuen erschöpft sich doch nicht in der blossen Organisation der ökonomischen Produktionsformen, sondern schliesst offenbar alle Formen menschlichen Gemeinschaftslebens in sich. Zu den höchsten Formen menschlichen Zusammenwirkens hat aber seit dem Bestande der Kultur das religiöse Gefühl stets gehört und wird auch in Zukunft, solange es geheime, von den öffentlichen Gewalten nicht kontrollierbare Vergehungen gibt, unabtrennbar zu ihr gehören. Ist uns doch das Bewusstsein der Solidarität des Menschengeschlechts bis vor wenigen Jahrhunderten sogar nur in der Form der Religion anerzogen worden[2]). Ohne dieses Erziehungsmittel, welches das menschliche Gefühlsleben zu meistern wie kein anderes die Eignung besitzt, werden wir eine durchgreifende Sozialisierung des Menschengeschlechts niemals erreichen.

Ursprung wie Zukunft der religiösen Entwicklung stellen für uns einen in regelrechter Linie sich fortbewegenden geschlossenen Evolutionsprozess dar. So wenig das religiöse Gefühl an einem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte plötzlich eingesetzt hat, ebensowenig wird es an einem bestimmten Punkte der sozialen Entwicklung unvermittelt abbrechen. Enthält die Religion, wie wir gesehen haben, Imperative des menschlichen Fühlens, so kann sie naturgemäss nur mit dem Absterben der menschlichen Gefühlsfaktoren zugleich untergehen. Vorläufig ist aber der Kampf zwischen dem Intellekt und den Gefühlsfaktoren noch nicht entschieden[3]). Und so gut wie wir in der formalen Logik für die Funktionen unseres Intellekts Imperative des Denkens besitzen, so sehr bedürfen wir religiöser Imperative zur Regelung unserer Gefühlsfaktoren.

---

[1]) Vgl. Franz Mehring, Lessing-Legende, S. 434.

[2]) Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilos. auf gesch. Grundl., 3. Aufl. 1896, S. 46 ff., 248 ff.

[3]) O. Pfleiderer a. a. O. S. 327 ff. und Gesch. der Religionsphilos., S. 300 ff. (die auf das Gefühl gestellte, insbesondere das Abhängigkeitsgefühl betonende Religionstheorie Schleiermachers). Die Stellung der sozialistischen Gruppen zum Religionsproblem bei A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 264 f.

Auf den kürzesten Ausdruck gebracht,
„höheren Formen menschlichen Zusa
von neuen Imperativen. Ist der Si
wicklung die Förderung menschlic
Herausarbeitung eines höheren Typ
Menschen), so können wir uns diesem
nur dann in beschleunigtem Tempo a
und geschlossener Zusammenarbeit fü
lichen Zusammenwirkens“ (Religion,
Erziehung) wirksame, auf wissenscha
Imperative schaffen. Die ideologische
Normen für die Richtung unserer psy
In groben Zügen lassen sich die Impe
auf folgende fünf Hauptgruppen zurück
des Fühlens. 2. Moral. Imperative d
Imperative des künstlerischen Schaffe
4. Wissenschaft. Imperative des Fors
der Erziehung. Unter Sozialisierung
stehen wir ihre bewusste Zusammeno
bildung behufs Ueberleitung und allm
höheren (sozialen) Menschentypus.

Wir heutigen befinden uns offen
stadium und müssen den künftigen
Sozialphilosophie einen Sinn haben, b
misches und psychisches Verhalten sc
kommen hineingeboren werden, und w
Leichtigkeit sich aneignen werden, wi
unserer Vorfahren gehalten haben. M
sich niemand der Ueberzeugung versch
und Erhebende, was das Einzelindividuu
tausendelange Summation der Kulturer
darstellt. Im Anschluss an Comte füh
nun einmal ein ewiger Irrtum, dass
Pulsschlag unseres individuellsten Lel
physisch, das Leben der Gesamtheit“ [1])
dankengange aufmerksam gefolgt ist, d
Forderung einer neuen Religion erwa
Staates aufgestellt haben. Wie wir vie
Rechts postulierten, aus welcher alsdan
ein sozialisierter Staat allmählich von s
es sich auch mit der Frage der Religi

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der H

gut die sozialistischen Versuche in Amerika zur Gründung von sozialen Staatswesen samt und sonders gescheitert sind, so sehr haben sich auch die Versuche der Anhänger Comtes zur Stiftung einer „Menschheitsreligion" ins Uferlose verloren und die parallelen Bestrebungen zur Begründung „freireligiöser" Gemeinden in Deutschland als Utopismus erwiesen. Mit der Goetheschen Formel: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion," welche von jeher das Kredo aller Freigeisterei war, wird sich das soziale Ethos der Gegenwart nicht mehr abfinden lassen, da eine solche „doppelte Buchführung" im Haushalte der Geisteskultur uns grundmässig widerstrebt. Zudem ist der kirchliche Unglaube längst nicht mehr ein Monopol der „Gebildeten", sondern das fragwürdige „Gemeingut" jenes überwiegenden Teiles der industriellen Arbeiter, welcher sich zur sozialdemokratischen Partei bekennt. Mit dieser brutalen Tatsache muss jeder Soziologe, der das Wiederaufleben des religiösen Gefühls gerade im Interesse des sozialen Fortschritts erwartet oder doch erhofft, unbedingt rechnen, will er sich keiner unverzeihlichen Selbsttäuschung hingeben.

Die uns beschäftigende Kernfrage lässt sich nach alledem in die knappe Formel bringen: Wie müssen die religiösen Imperative zur Regelung der Gefühlsfaktoren der vorgeschrittenen Menschheit beschaffen sein [1]), wenn sie Aussicht haben sollen, die breiten Schichten der kirchlich Ungläubigen für die Religion wieder zu gewinnen; wenn sie nicht bloss als „pia desideria" auf dem Papiere stehen bleiben, sondern den ihnen widerstrebenden Massen beigebracht, ihnen in Fleisch und Blut übergeführt werden sollen? Hat die herrschende Unkirchlichkeit das Gemütsleben des heutigen Durchschnittsmenschen vielfach verroht und eben damit auch dessen Lebensinhalt selbst poesielos und ideallos gestaltet, so wird sich, wie schon so oft in der Geschichte der Geisteskultur, ein neuer Strom religiösen Lebens ergiessen müssen, der auch die Zaghaften und Widerstrebenden mit sich fortreisst. Freilich werden wir vom Jenseitsgedanken, der seine einstmalige magische Gewalt einzubüssen im Begriffe ist, nach und nach auch in unseren religiösen Vorstellungen zu gesunden Diesseitsgedanken zurückkehren müssen. Die supranaturalistischen Motivationen der bisherigen Religionen, die immer wieder unparteiische Wortführer von tiefen philosophischen Einsichten und unbestochener Sachlichkeit finden [2]), werden freilich auch im zwanzigsten Jahrhundert ebenso selbstsicher und siegesgewiss auf-

[1]) Dass Ursprung und Berechtigung aller Religion letzten Endes auf das Gefühl zurückgeht, hat sich seit Schleiermacher zum philosophischen Leitsatz verhärtet, wenngleich Hegel gegen die einseitige Basierung aller Religion auf das blosse Gefühl lebhaften Einspruch erhoben hat. Hegel, der Begriffsmystiker, ist Schleiermacher, dem Gefühlsmystiker, abhold. — Feuerbachs „Wesen des Christentums" hat erst Schleiermachers Gefühlstheorie vertieft und in die richtige Beleuchtung gerückt.

[2]) Vgl. z. B. Günther Thiele, Die Philosophie des Selbstbewusstseins, Berlin 1895.

treten wie in den Zeiten naivster
Kindertrotz oder geradezu ungeschi
die immer noch gewaltige Macht d
historischen Religionen hinwegsetzen
soziologisch als „quantité négligeabl
zahlreichen Angriffe und Plänkeleien
schen Enzyklopädisten und der de
Feuerbachs „Grundsätzen der Ph
der Religion“ und D. Fr. Strauss
repräsentiert der Kirchenglaube in a
tierungen heute noch eine solche Fü
walt über die Massen, dass ganze B
gegen kirchliche Freigeisterei zu sein
die Sirenenrufe der Sozialdemokratie
faktor heute schon aus seinem sozi
begeht den gleichen Fehler, dessen s
schuldig macht, wenn er gegen die
Pflastersteinen ankämpft. Werden
dass sie ihr Gefühlsleben auch ohne
„Gott, Seele, Unsterblichkeit“ zu reg
Jenseitigkeitsmotivationen von selbst
Altersschwäche ihrer Argumente zu
psychischen Evolution erhält sich n
Passende. Was dem „consensus omn
schichten logisch oder soziologisch wi
bleiblich fallen wie das welke Blatt
Windstosses bedarf. Der einsichtige
kräftige Mitarbeit der strengen Kirch
Sozialisierungsprozess der vorgeschri
Umständen verzichten können. Denn
von altruistischen Gefühlen, welchen
ihr eigen nennen darf, wesentlich n
Religionen am Prozess der Pazifizieru
worden. Alle diejenigen also, deren
talen Motivationen beruhigt oder ga
Kraft saugen kann, werden sich auc
Konfessionen bedienen, um sich dem
Solidarität immer mehr anzunähern.
nach Rom“ führen, so wird sich wohl
neuen Ideal der dauernden Menschhe
diesem Sinne begrüssen wir die „Chri
als willkommene Pioniere im Kampf

Umgekehrt aber werden auch di

differenten auf die Dauer ohne Betätigung der religiösen Gefühle nicht auszukommen vermögen. Auch der Vorurteilsfreieste und gedanklich Vorgeschrittenste braucht einen Gott, weil er Ideale braucht. Die Jenseitigkeitsideale der kirchlich Unbefangenen werden sich voraussichtlich immer mehr verflüchtigen und sich um das neue Diesseitigkeitsideal scharen, welchem wir die Fassung gegeben haben: Höherbildung des Typus Mensch. Um uns diesem neuen Ideal stufenweise zu nähern, müssen alle physischen und psychischen Kräfte, welche noch in der Menschheit schlummern, entfesselt und aufs Höchste gesteigert werden[1]. Staat und Recht haben daran zu arbeiten, sofern sie durch progressive Sozialisierung aller staatlichen Funktionen, d. h. Herstellung eines zunehmenden Gleichgewichts zwischen Besitz und Arbeit, der einheitlichen Regelung der nationalen Arbeitskräfte, und endlich einer Gesetzgebung mit ausgesprochener sozialer Tendenz die künftigen Generationen vermittels dieser ihrer „Pädagogik für Erwachsene" systematisch erziehen. Religion und Moral, Kunst, Wissenschaft und Pädagogik haben dann ihrerseits vermittels ihrer ideologischen Machtmittel des weiteren in bewusstem und geschlossenem Zusammenwirken schon dem lebenden Geschlecht dieses neue Ideal tief einzuprägen und somit auch den kommenden Geschlechtern zu suggerieren. Das ganze geistige Milieu der vorgeschrittenen Kulturmenschheit muss mit einem Worte durchgreifend sozialisiert werden.

Die bestehenden Konfessionen werden die Hauptarbeit an diesem bewussten Sozialisierungsprozess zu verrichten haben. Und haben wir in unserer ersten Vorlesung über den Sozialismus uns dahin geäussert: „Er wird ethisch sein, oder überhaupt nicht sein," so können wir hier den historischen Konfessionen zurufen: „Ihr werdet sozial sein, oder überhaupt nicht sein!" Die ununterbrochene Minierarbeit, welche seit drei Jahrhunderten sich gegen alles Partikularkonfessionelle richtet, wird unvermeidlich ihr Zerstörungswerk vollenden, wenn die Konfessionen in beschränkter Kirchturmpolitik fortfahren, ihr Trennendes hervorzukehren, statt ihr Gemeinsames zu betonen. Wenn es auch seit Schleiermacher philosophische Binsenweisheit geworden ist, dass die Religion, die auf dem festen Untergrunde des Gefühls ruht, niemals verschwinden kann, solange diese Gefühlsfaktoren selbst noch vorhanden sind oder gar vorherrschen, so gilt dies doch nur von der allen Konfessionen gemeinsamen Religion, und nicht von ihren partikulären Schrullen und traditionellen Sonderheiten. Konfessionelle Abgrenzung oder gar Ueberhebung hatte einen leidlichen Sinn so lange, als man mit der Thurn- und Taxisschen Post fuhr und Reuss-Greiz-Schleizschen Patriotismus bis zum letzten Blutstropfen verteidigte. Der universelle Zug der Gegenwart,

[1]) Vgl. dazu Rud. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens, 1902, I, Kap. X, S. 135 ff.

die unter dem Zeichen des Weltverke
kulären Quisquilien gründlich aufgei
die positiven Religionen dazu versteh
sches Existenzrecht nicht preisgeben
Spinngewebe zu säubern und obsole
in der Reliquienkammer der Pietät a
fessionen die lebendige Fühlung mit
und wird fallen. Krampfhaftes Hin-
ist, soziologisch gesehen, doch nur ei

Das Christentum muss zurück :
zu Jesajas und Moses, dann wird bei
alten und neuen Testaments ist und ble
der Welt [1]). Die Gleichheit aller voi
die Gleichheit der Pflichten aller pre
Menschheit einen „neuen Himmel und
tritt das ethische Ideal des Sozialisn
vollendete Solidarität des Menschen
kristallklar hervor [2]). Will also die
lichen Tradition auf der einen, sowie
sein auf der anderen Seite gerecht w
tum jesajanischer und an das Christe
beiden die universalistische Tendenz
knüpfen haben. Die Umwertung alle
der Geschichte. Das Ideal der Sitt
Kulturgrad eines Volkstums an. Wi
Römer z. B. gegen alle Personen gel
oder ihrem Gemeinwesen gehörten! „I
Mahaffy [3]), „stunden den Wilden un
Menschen, der im Wettbewerb des L
dem Gang der menschlichen Angeleg
Achtung oder Liebe behandeln.“ A
traten für die Beibehaltung der Sklave
ein. Und wie haben sich unsere Wert
der körperlichen Arbeit grundmäss
Römer waren dadurch, dass Sklaven
richteten, auch in ihrer ethischen W
alle körperliche Arbeit als eines Fre
und als „βαναυσία“ in Verruf zu brin

[1]) Vgl. dazu die schönen Worte von Th.
[2]) „There is nothing ethically valuabl
tained in Christianity. All its moral trutl
Socialism, p. 468; dazu P. Natorp a. a. O.
Morals II, p. 130; D. Koigen, Die Kulturans
[3]) Social Life in Greece, Kap. IX.

tung menschlicher Arbeitskraft geartet! Der philosophische Sozialist J. G. Fichte ist nahe daran, die Arbeit zu substanzialisieren, zum Weltbegriff zu erheben, sofern er nicht im Sein, sondern im Tun das entscheidende Agens im Gesamthaushalte des Universums sieht. Seine Ethik vollends, welche neuerdings Philosophen wie Siebeck, Falckenberg, Eucken, Windelband u. a. in den Vordergrund der wissenschaftlichen Diskussion rücken, fordert geradezu eine Heiligung der Arbeit. Und wie denkt der „Anarchist“ Proudhon über die sittliche Natur der Arbeit? „Heiligt die Arbeit, durchgeistigt sie, statt sie herabzusetzen, duldet niemanden in eurer Mitte, der nicht arbeitet!“

Nicht bloss unsere Gefühle, sondern auch unsere ethischen Werturteile machen eine Evolution in der Richtung ständiger Verfeinerung durch. Ein süsses Nichtstun, euphemistisch ausgedrückt: vornehme Musse (σχολή), war das selbstverständliche Privilegium eines griechischen Aristokraten oder römischen Patriziers, und noch vor wenigen Generationen gehörte ein sorgsam gepflegtes Dolce far niente zu den unentbehrlichen Requisiten des kontinentalen Grandseigneurs. Seitdem jedoch der englische Hochadel, der vornehmste Typus aller Aristokratie, mit diesem das soziale Ethos beleidigenden Monopol des berufsmässigen Müssiggängertums gründlich aufgeräumt hatte, vollzog sich eine grundmässige Wandlung auch in der Anschauungsweise der kontinentalen Aristokratie. Heute schon sind wir so weit, dass in der ethischen Wertschätzung der Gebildeten die Arbeit, und zwar fast ohne Unterschied, ihren Adelsbrief erhält, während umgekehrt der berufsmässige Müssiggänger entadelt, sittlich deklassiert ist. Jeder Stand setzt heute seinen Stolz darein, der Gesamtheit Erkleckliches zu leisten, so dass es geradezu zum sozialen Schimpf geworden ist, den „classes stériles“ beigezählt zu werden. Halten wir nun alle diese Symptome zusammen, so wird kein Einsichtiger in Abrede stellen können, dass das soziale Milieu mit wachsender Kultur einen immer höheren Gehalt an altruistischen Gefühlen gewinnt und eine immer reichere Ausbildung der bewussten Gattungssolidarität erfährt. In London beträgt das jährliche Einkommen der Privatwohltätigkeitsanstalten an 20 Millionen Mark. Für die Opfer der Hungersnot in Indien wurden in England in wenigen Tagen (Februar 1897) 10 Millionen Franken an freiwilligen Gaben gesammelt. Für die Buren wurden im Jahre 1902, für die Opfer der Judenmassacres in Kischinew (1903) Millionen zusammengebracht. Diese Art von Solidarität, welche Menschen gegeneinander ausüben, die Tausende von Meilen geographisch voneinander getrennt sind — eine Wohltätigkeit, die nicht nur ohne Unterschied von Stand, Klasse und Religion, sondern sogar ohne Unterschied der Rasse ausgeübt wird — stellt die Siegestrophäe dar, welche der das Gattungsinteresse der Menschheit fördernde Altruismus über den im Sonderinteresse des Individuums begründeten Egoismus davongetragen hat. Der Anthropo-

phage verzehrte jeden Fremden, w
noch war jeder Fremde ein βάρβαρ
Indien Gelder sammeln und in unser
gesetzen milder und menschlicher
gegen Angehörige fremder Rassen

Alle hier aufgezählten Sympton
ja jedem bekannt, aber nur zu b
folgern würde. Jedes dieser Symp
platz. Erst ihre Zusammenfassung
beweist etwas — beweist alles. I
die Gemeinplätze von morgen. D
philosophischen Behandlungsweise, d
blick über die Gesamtheit des sozia
faltigsten Symptome nicht bloss auf
kombinieren, in Zusammenhang zu s
Gesamttendenz eines Zeitalters auf

Diese aus der wirtschaftlichen
schaft hervorfliessende Solidarität h
ihrer Organe den Gläubigen einzu
eben ist das Neue an der hier aufge
mehr als Messianismus angepredig
Grund statistischer Nachweise (Soli
sicherungswesens in allen seinen Verz
andemonstriert werden kann. Hie
Aufgaben. Auf der einen Seite hab
Wirtschaft und Leben, im Beruf u
sätzlich und mit der ganzen Glut rel
Wirtschaftlich liegt den Gottesmänne
Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu
„Pflichten des Besitzes“ von Steinb
durch ihr schlichtes, aber eindringlich
belehrender als die exaltierten Deklam
sophen, deren sprudelnder Gefühlsübe
zu Gesichte steht, das sein soziales L
nicht mehr nach supranaturalistischen
schen Berechnungen zu regeln sich g

Mit einem Geschlechte, das o
genossen hat und politische Tagesblätter
ist bei einem „Credo quia absurdum“ (
auf die Dauer schlechterdings nicht a
nur noch ein „Credo ut intelligam“
Das „Credo quia absurdum“ ist der ad
listische Motivationen menschlichen Ha

hingegen der der Autonomie der menschlichen Vernunft. Ein verweltlichter Klerus, wie er sich in den Kirchlich-Sozialen bereits anbahnt, wie er auch, freilich vergröbert und karikiert, in den Erfolgen und der magischen Anziehungskraft der „Heilsarmee“ symptomatisch zu Tage tritt, endlich auch in der üppig wuchernden religiösen Vereinsbildung (katholische, protestantische, jüdische Gesellen- und Jünglingsvereine, religiöse Temperenzbewegung, blaues Kreuz) zum Vorschein kommt, wird die Massen darüber aufzuklären haben, dass die Förderung der Solidarität des Menschengeschlechts in ihrem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt. Das sittliche Ideal muss seiner Transzendenz entkleidet, vom Himmel herabgeholt und mit greifbarer Deutlichkeit in die Menschheit zurückverlegt werden. Statt der Perfektionierung der menschlichen Seelen in einem (unkontrollierbaren) Jenseits muss die Perfektionierung des Typus Mensch in einem unserer sozialen Kontrolle unterliegenden Diesseits betont und energisch gefordert werden. Das wird der „verweltlichte Klerus“ aber nur dann vermögen, wenn er ausreichende Kenntnisse in Nationalökonomie, Statistik und Sozialphilosophie besitzt, um seinen Zuhörern die Notwendigkeit der ständigen und bewussten Steigerung der Gattungssolidarität, der Herausarbeitung eines höheren Menschentypus (des Sozialmenschen) nicht mehr als eine Forderung überirdischer Mächte zu übermitteln, sondern als unabweisliches Postulat der Sozialwissenschaft vorzudemonstrieren. So denken wir uns ein modernes „Credo ut intelligam“.

Damit aber ein verweltlichter Klerus die Eignung besitze, die stahlharte Logik des „mos geometricus“, welche sich nicht ausschliesslich an das dunkle Reich des Gefühls, sondern ebensosehr an die Sonnenhelle des Bewusstseins, des Intellekts wendet, mit der sieghaften rhetorischen Wärme einer Apostelnatur glücklich zu verknüpfen, muss er in Zukunft sich ebenso gründlich in den Sozialwissenschaften umtun, wie er es bisher mit Dogmatik und Symbolik gehalten. Mag er immerhin seine rhetorische Kraft aus der Pietät gegen das Vergangene, aus Offenbarung oder Tradition saugen, wenn nur seine sozialphilosophische Bildung auf der Höhe des jeweiligen Standes der betreffenden Wissenschaften steht, um nicht bloss durch die Kraft seiner Rhetorik unsere Gefühle für Augenblicke zu entfesseln und zu meistern, sondern vor allen Dingen durch die Wucht seiner Logik unseren Verstand in seinen Bannkreis zu ziehen und dauernd zu bezwingen. Ein verweltlichter Klerus, ausgerüstet mit den Kenntnissen der Elemente alles Naturgeschehens und vor allen Dingen der wichtigsten Tatsachen des sozialen Geschehens, wird die Konfessionen in ihrem Besitzstande nicht bloss sichern, sondern noch stärken. Ankert sich der Klerus hingegen krampfhaft an die Vergangenheit mit ihren supramundanen Motivationen des gesellschaftlichen Daseins, so wird er mit der Zeit unweigerlich in die gleiche Gruft ge-

bettet werden, in welche wir die
formen endgültig eingesargt haben.
gionen vor einem peinlichen, aber u
klammern sie sich ängstlich an das
der Vergangenheit an, oder sie wur
ein, um neue Schösslinge emporzutr
dereinst ein mündig gewordenes, sein
festen Händen lenkendes Menscheng

Haben wir die Symptome u
Tendenz unseres Zeitalters richti
darüber aufkommen, dass uns ein s
erwachsen und seine für die bew
geschlechts unentbehrliche Mitarbeit
Theologen von instinktiv richtiger W
vationen unseres sich augenblickli
greifen heute schon nicht minder be
les „Bau und Leben“, Schmollers
wirtschaftslehre“, als nach Lehrbüc
Und so können uns denn in Zukun
einem verweltlichten Klerus unbereche
des Sozialisierungsprozesses des Mensc
zeln stehen Ohren zur Verfügung,
dringen, und das Pathos ihrer Geistlich
Töne, denen zudem die Stimmung de
halbem Wege entgegenkommt, wie
stehen, ja in wissenschaftlichen Deduk
Verbindet sich unsere Logik mit i
sammenwirken, so erwächst daraus ein
Gewalt über die Massen, wie sie b
dieser beiden Faktoren kaum geahnt
Geheimnis der Wiedergeburt der Rel
Massen für das umzuformende religiöse
geschlechts. Dadurch könnte die Relig
zieherin des Menschengeschlechts“,
mit tiefer Ueberzeugung eingeräumt
Denn für einen Evolutionisten versteh
diesem neuen Ideal der (wirtschaftlich
Höherbildung des Menschentypus nur
historischen Religionen können nun zu
nellen Traditionen das soziale Moment
und gesellschaftlichem Leben, in Sitte
wirkungsvollerem Nachdruck betonen,
schehen ist. Ist auch dieser Rahmen

Vorzug, dass er der grossen Mehrzahl der Angehörigen jeder Konfession gemütlich näher steht und eben dadurch an Intensität gewinnt, was er an Universalität einbüsst[1]).

Alles Universelle, heisse es nun Gott oder Menschheit, leidet eben an der allen Allgemeinbegriffen gemeinsamen Unlebendigkeit. Je allgemeiner und umfassender ein Begriff ist, desto weniger Frische und Lebhaftigkeit besitzt er für das Individuum, welches sich zu ihm in Beziehung setzt. Die Liebe zu unseren Kindern, weiterhin zu unseren Familienangehörigen, noch weiter zu unseren Orts-, Berufs- oder Glaubensgenossen ist dem auf sinnliche Anschaulichkeit gestellten Menschen unverhältnismässig lebendiger und einleuchtender als, pantheistisch gesprochen, die Liebe zum Universum (Gott) oder, ethisch gesprochen, die Liebe zur Menschheit. Je weiter die Kategorie ist, welche in unsere Liebe eingeschlossen werden soll, desto lockerer und unpersönlicher wird unser Verhältnis zu ihr. Und doch können wir auf die Dauer eines sittlichen Ideals, das ja letzten Endes immer wieder in eine allgemeine Idee ausmündet, unmöglich entraten. Ideale werden aber, wie wir in anderem Zusammenhang ausführlicher begründen werden, nicht erreicht, sondern immer nur durch schrittweise Annäherung erstrebt. Sie bezeichnen nicht so sehr die letzten Ziele, die verwirklicht werden sollen, als vielmehr die einzuschlagenden Richtungen, die jenen Zielen entgegenführen, ohne sie je zu erreichen. Diese Endlosigkeit des Zieles ist aber darum kein Unsegen für die Menschheit, weil das Einschlagen der Richtung an sich schon Selbstzweck ist. Der suchende, irrende Kulturmensch der Gegenwart ringt unablässig nach einem neuen Ideal, das wir in unserer sozialen Weltordnung ebenso dringend brauchen wie der Schiffskapitän seinen Kompass, wie der Wüstenwanderer den Stand der Sonne.

Gilt uns nun die ökonomische Besserstellung, welche allein uns einen gesünderen und lebenskräftigeren Menschenschlag zu gewährleisten vermag, insbesondere aber die intellektuelle und sittliche Höherbildung des Typus Mensch als jenes neue Ideal, dem wir uns stufenweise anzunähern haben, so ist es klar, dass Religion und Moral, Wissenschaft, Kunst und Erziehung je an ihrem Teil mitzuwirken haben, um die vollendete Perfektionierung des Menschengeschlechts in physischer wie psychischer Richtung zu ermöglichen. Den Anteil der Religion an diesem Prozess der Perfektionierung haben wir bereits in grossen Zügen gewürdigt. Das Alte Testament drückt dieses Ideal, dem wir heute nur neue Formen und Wirkungsweisen leihen wollen, schon in den lapidaren Worten aus: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, und das Neue Testament in jenem Zentralgedanken, in welchem das ganze Urchristentum kulminiert: „Gott ist die Liebe!“

---

[1]) Vgl. E. Ritchie, The Essential in Religion, The philos. Review, X, 1901, p. 1 ff.; D. Koigen, Die Kulturanschauung des Sozialismus, 1903, S. 60.

Wären wir unbeirrt und unentv
so brauchten wir keinen Sozialisierung
sozialisiert wären. Zum Unglück
buddhistischer Asketenwahn, anach
verneinende Entsagungswut in die
und verliehen ihnen jenen krankhaf
Zug, der sich vom Diesseits mit ebe
verklärt und erdentrückt, hypnotisch

Von dem antiken Grundsatz: „M
naiven Lebensfreudigkeit, wie sie sic
so dass Schopenhauer dem alten Isra
wurf gemacht hat, hat der seit dem
etwa sich allmählich einschleichend
Mittelmeerbeckens zurückgebracht[1] u
logisch degeneriert. Schon mit den
auch ein Platon darin teilte, dass er
„Kerker“ (φρουρά) und „Sarg“ (σῆμα)
Nietzsche richtig gesehen hat, der
kagathie. Vollends greifen, seitdem
kehrsstrasse zwischen der indischen u
hat, die lebensverneinenden Elemente
Judentum allmählich Platz und setzen
war — nach der Darstellung von (
Mönchen und Nonnen. Sie nennt sic
ler“. Prinz Vessantara, der spätere
weil man, um sie zu gewinnen, Wü
schen Seite klingt dieser Buddhismu
besonders in den vollständig lebensent
Himmel zugewandten Neuplatonismus
ins Nasiräertum, sowie in die asketis
Therapeuten u. s. w. ein. Das Chris
buddhistischen Zug[2]), indem es ihn
hunderte hinaus den Umwohnern des
giöse Weisheit suggeriert. Durch Fas
Zirkumzellionen, Flagellanten, religiös
demptoristen) wurde der Leib system
auch alle Frische des Geistes ertötet.
Worte, das den Menschentypus physio

[1] Vgl. m. Abhandlung Der religiöse
Versuch einer Kulturphilosophie, 1899, S. 33
Religion, Neue Deutsche Rundschau, Bd. IX

[2] Vgl. Rud. Seydel, Das Evangelium
Buddha-Sage, Leipzig 1882, Buddha u. Chris

auch geistig hebt, das haben die buddhisierten monotheistischen Religionen gewaltsam zurückgestaut und eben dadurch den europäischen Menschentypus heruntergezüchtet.

Dieser Buddhismus („Sklavenmoral" nennt ihn Nietzsche wenig glücklich) im Juden- und Christentum hat uns von der geraden Heerstrasse des uralten Ideals der gegenwartsfreudigen Lebensbejahung, welche sich mit der Nächstenliebe und der Perfektionierung des Menschengeschlechts sehr wohl verträgt, abgelenkt und uns auf durchaus ungesunde, lebensvergiftende Abwege geführt. Wir aber wollen leben, den Willen zum Leben mit voller sozialphilosophischer Bewusstheit in seiner höchsten Potenz bejahen, indem wir die Perfektionierung des Menschengeschlechts vom Jenseits zurückfordern und mit der ganzen Wucht lebensfreudiger Energie für das Diesseits reklamieren.

Darum ins Feuer mit allem, was im Juden- und Christentum noch an buddhistische Elemente erinnert! Die pessimistischen Marotten Schopenhauers, des philosophischen Buddhisten[1]) par excellence, sollen nicht mehr unser bestes Mark aufsaugen und unsere zukunftsfreudige Schaffenskraft lähmen. Askese und Weltflucht sind krankhafte Entartungen, hypochondrische Auswüchse überreizter Nerven. Darum fort mit allem Lebensfeindlichen und Krankhaften aus den historischen Religionen! Die melancholischen Tiraden der am Problem der Theodicee würgenden, aber es niemals bewältigenden Theosophen und Mystiker gehören in die Rumpelkammer abgetragener und fadenscheinig gewordener Begriffe. Das lebensfreudige Element der Religion muss wieder herausgeholt, aus dem überwuchernden Gestrüpp pessimistischer Entartungen und Missbildungen herausgerodet werden, damit das kommende Geschlecht wieder in den Jubelgesang des Psalmisten einstimmen kann: „Dienet dem Herrn in Freude!"

Nicht mehr der indische Fakir, der sich an einem Haken aufhängt, um ein Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten, oder der „heulende" und „tanzende" Derwisch, der sich durch wahnsinnige Zuckungen künstlich in eine religiöse Ekstase versetzt, um für Augenblicke dem Erdendasein entrückt zu werden und in religiösen Halluzinationen den bestrickenden Reizen der Houris sich gefangen zu geben, sondern die lebensstrotzenden, daseinsfreudigen, in Spiel, Gesang und Tanz hervorbrechenden Hallelujarufe des psalmistischen Jubelgesangs, die dem Dionysoskult der Griechen parallel laufen, seien das fermentierende Element des neuen, lebensbejahenden religiösen Ideals. An die Stelle des verkünstelten, weil allzu vernünftelten buddhistischen Greisentums müsste

[1]) Vgl. Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie, Köln 1897, S. 120 ff. Schopenhauer selbst stellte diesen Einfluss freilich in Abrede, s. Rud. Lehmann, Schopenhauer 1894, S. 73.

wieder etwas von der überschäumend
religionen treten.

Die allmähliche Gesundung des
aber sehr wohl im Rahmen der histo
Ideal wird nämlich nur durch Zwis
kommen entpersönlichte Jehovah sich
sich und den Menschen gefallen lass
Jesus als Gottessohn, die zehn Sep
weil das Ziel zu hoch gesteckt war,
Ideal der bewussten Solidarität un
geschlechts nur in kleinen Zwischens
zu verwirklichen haben. Die Bruderli
Nationalitäten ist eine ebensolche Zwis
heitsliebe, wie etwa für die historischen
zwischen Gott und Menschen. Die sy
tums hat im Gottmenschen Jesus diese
Menschheit für Jahrhunderte beschwi

Und so erwächst denn den his
Aufgabe, greifbare Stadien in der ph
tuellen wie moralischen Perfektionie
errichten, d. h. einleuchtende Imperati
gen unsere Mitmenschen zu kreieren. S
verblasst und obsolet geworden, eben
lebensverneinend waren, so besitzt das
Typus Mensch Triebkraft und Plastiz
wissenschaftliche Beweisführung gegrün
die Religionen uns erst aus der Statisti
schon in der heutigen Menschennatur
darität der menschlichen Gattung in
licher Weise zum Bewusstsein gebracht,
schon zum unverlierbaren Besitztum
könnte. Dieser Solidaritätsgedanke m
der Rasse, der Konfession und der Na
und nur so können wir dem höchsten
bewussten Herausarbeitung idealer Men
den verkürzten Ausdruck der gesamten
Menschentums, symbolisch darstellen un
Generationen hinaus versittlichend nach

Je mehr aber das Durchschnittsin
zialen und ethischen Milieus ist, d. h. d
lungen den Durchschnittsanschauungen
nimmt, umso entschiedener muss die He
zum nächsten Ausgangspunkte des v

Fühlenden herbeigesehnten Prozesses der religiösen Wiedergeburt genommen werden. Denn das Milieu ist und bleibt doch das Sprachrohr, durch welches die begnadeten Naturen sich ihren Mitmenschen mitteilen und ihre eigenen Ideengänge nach und nach auf ihr ganzes Zeitalter übertragen. Auch hier also eine Art Intermundium. Wie der Logos einst spiritualistisch und die Engelschar symbolistisch zwischen Gott und Mensch, so steht jetzt das Milieu zwischen Individuum und menschlicher Gattung. Auf der einen Seite stellt auch das grösste Individuum nur die Summe ererbter Geistigkeit aller vorangegangenen Geschlechter in sich dar, was es sittlich dazu nötigt, alle seine Mitmenschen an seiner Geistigkeit als einer allgemeinen Kulturerbschaft partizipieren zu lassen, auf der anderen aber drückt sich das Verhältnis von Wechselwirkung zwischen Individuum und Milieu, wie wir es in unserer 33. Vorlesung gekennzeichnet haben, darin aus, dass das grosse Individuum neue Motivationen schafft und auf dem Wege des sozialen Milieus seinen Mitmenschen suggeriert. Es hinterlässt also eine um die eigene Individualität bereicherte Erbschaft, welche zunächst seinem Milieu, in letzter Linie aber der ganzen menschlichen Gattung zu Gute kommt.

Die Religionen aber haben zuhöchst den schwer erarbeiteten, aufgehäuften Kulturschatz der Menschheit sorgsam zu hüten und an ihrem Teil zu mehren. Sie sind in erster Linie dazu befähigt und darum auch berufen, weil sie eine greifbarere Instanz, ein sichtbareres Stadium darstellen als der universalistische Gedanke der allgemeinen Menschheitsliebe oder sonstige, in den Höhen der Abstraktion schwebende ethische Postulate. Wie der pflichtbewusste Familienvater zunächst in seinem Hause die Eltern- und Geschwisterliebe pflanzt, die sich allmählich bis zur Vaterlandsliebe ausweitet und sublimiert, somit den Umkreis der in Liebe Eingeschlossenen von wenigen Exemplaren auf viele Millionen Individuen ausdehnt, so soll der ideale Geistliche seine Konfession als Sprungbrett zur Universalität der Menschenliebe ansehen. Wie der Vater niemals geflissentlich Zwietracht unter seinen Kindern säen, sondern immer nur Eintracht herzustellen bemüht sein wird, so ist die religiöse Toleranz nicht bloss das neidenswerte Vorrecht, sondern geradezu die sozialphilosophische Existenzbedingung des Klerus. Das hohe Lied der Toleranz, das bereits die sophokleische „Antigone" in die ewig denkwürdigen Worte zusammengefasst hat: „Nicht mitzuhassen, sondern nur mitzulieben bin ich da", sollte ein verweltlichter Klerus, wie wir dessen Aufgaben gezeichnet haben, in mächtigen Akkorden erklingen lassen[1]). Wie er auf der einen Seite alle zentripetalen Kräfte (altruistischen Neigungen) der Menschennatur durch den wissenschaftlichen Nachweis der ökonomischen wie sittlichen Solidarität des Menschengeschlechts zu

[1]) Ueber das Toleranzproblem s. neuerd. Fr. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, Leipzig, Dietrich 1900, sowie Rev. d'hist. Ecclesiatique, Oct. 1902, p. 1027 ff.

fördern und aufs höchste zu steigern
anderen alle zentrifugalen Ueberleb
Menschennatur, als da sind Klassen
achtung, Glaubensverfolgung, Nationa
Momente in der menschlichen Gesel
zumerzen suchen. In dieser negativ
d. h. in der Ausrottung aller antiso
vielleicht noch wirksamer und erfolg
positiven. Denn das soziale Ethos u
Universelle unverkennbar und unverli
Weltrecht, Weltreligion, Weltmoral
kommt allen Bestrebungen, welche au
abzielen, auf halbem Wege entgegen.

Alles in allem lautet das einzige
dieses neuen Menschheitsideals an ei
Aufklärung. Die sozialen Tendenz
gelegt haben, müssen rückhaltslos auf
geisterungsfeuer der religiösen Ueber
Schleiermacher vor drei Generatio
bei den „Gebildeten unter ihren Verä
hat[1]), das muss jetzt, nachdem wir die E
eingeheimst haben, von diesem neuen

Unter „sozialer Religion" verstehe
negativ die allmähliche Ueberwindung
schen Elemente innerhalb der historisch
freude schwächen und die Lebensene
und planmässige, durch die Religionen
Individuums unter die ewigen Inter
Dienten die historischen Religionen bish
zwischen Individuum und Universum (
ihren Horizont verengern und die Mit
menschlicher Gattung auf Grund wiss

Aus obersten Imperativen des Idea
sich Tausende und Abertausende von
fachster Abstufungen zur Regelung
Verhaltens ableiten. Diese Imperative
weichen Töne des religiösen Pathos in
dann durch eine Moralwissenschaft als
unseres sozialen Lebens anbefohlen
Verzweigungen anphantasiert, dur
demonstriert, endlich durch eine S

[1]) Darüber Wilhelm Dilthey, Schleierma

zogen werden. Alle diese fünf Instanzen müssen in zielsicherem, geschlossenem Vorgehen zusammenwirken, um uns dem Ideal der physiologischen Höherbildung, sowie intellektuellen wie moralischen Perfektionierung des Typus Mensch näher zu bringen[1]).

Jetzt wird man auch begreifen, was wir unter religiöser „Aufklärung" verstehen und weshalb wir sie fordern. Die meisten Laster, welche die Kirche jetzt bereits als solche stigmatisiert, wie Unwahrhaftigkeit, Trunksucht, sexuelle Ausschweifung, sind ja genau dieselben, welche auch die Wissenschaft für Todsünden erklären wird, weil sie eben gesundes menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken vergiften. Nur erzeugt es in der Menge eine verhängnisvolle Begriffsverwirrung, wenn diese Laster, welche die Wissenschaft darum als solche anerkennt, weil sie die Harmonie der menschlichen Gesellschaft nicht bloss stören, sondern (generalisiert) geradezu verunmöglichen, auf die gleiche Linie stellt wie die fünf anderen Todsünden: Hoffart, Geiz, Neid, Zorn, Trägheit — von zeremoniellen Vergehungen ganz zu schweigen. Gelänge es einem verweltlichten Klerus, diese neuen sozialen Imperative mit dem gleichen Nimbus zu umgeben und mit derselben suggestiven Kraft auszustatten, die positiv etwa das Symbol des Kreuzes oder negativ die Schändung einer Hostie in sich birgt, dann wäre die durchgreifende Sozialisierung des Menschengeschlechts in die glücklichsten Wege geleitet. Freilich geben wir uns keiner Täuschung darüber hin, dass dieser Uebergang zu einer sozialen Religion sich unmöglich in diesem oder in dem nächstfolgenden Geschlecht endgültig vollziehen wird. Denn auf der einen Seite ist die suggestive Gewalt der Jenseitigkeitsideale der historischen Religionen noch zu gross, auf der anderen ist das neue Ideal der bewussten Menschheitsbeglückung im Diesseits zu wenig mystisch, zu wenig die Phantasie anregend, berauschend und betäubend, um sogleich mit magischer Kraft auf die vorgeschrittene Menschheit wirken zu können. Auch hier werden wir also etappenweise vorzuschreiten haben, indem wir durch soziale Erziehung seitens der schon genannten fünf ideologischen Faktoren folgende elementare Wahrheit der nach Erlösung aus dem augenblicklichen Zwiespalt seufzenden Menschheit beibringen. „Den ersten und vielleicht grössten Dienst können wir der Menschheit erweisen, indem wir uns selbst, und zwar in jeder Hinsicht, körperlich, geistig und sittlich verbessern" (Morison).

Sehen Hegel und Spencer den Sinn der Geschichte in einer Höherbildung des Menschentypus zur politischen Freiheit[2]), so saugt unser neues, soziales Ideal diese Freiheitstendenz, die wir mit Hegel und

---

[1]) Vgl. A. Vierkandt, Die Selbsterhaltung religiöser Systeme, Vierteljahrsschrift für wissensch. Philos. XXVI, 1902, S. 205 ff.

[2]) „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit" lautet der Refrain der Hegelschen Geschichtsphilosophie.

Spencer in der sozialen Entwicklung e
als aufgehobene Momente der Gesam
auf. Die politische Freiheit ist nich
Ziele des Menschengeschlechts. Die
Maximum erreichbarer Gleichheit, ö
nach seinen Leistungen), fortgesetzte I
völkerungsschichten, wodurch erst ei
höchsten Potenz ermöglicht wird, en
und ethische Höherbildung des ganze
diese greifbaren, schon im Diesseits si
der genannten fünf ideologischen Fakt
klaren Bewusstsein gebracht sein werd
wahren Aufklärung heranbreche
geometrico" demonstriert hat, dass wir
verstandenen Selbstliebe Gott, das All,
einer unendlichen Liebe umfass
wesensverwandt sind und wir uns also
und umgekehrt sie lieben, indem wir un
das Ziel des sittlichen Strebens in die
setzt hat, weil der Geist — konse
Monadentheorie — mit umso grösse
Geister fördert, je aufgeklärter er se
der wesentlich von Leibniz inspirierte
in die Worte fassen konnte: „Kläre
klärung deiner Mitmenschen, dann w
so fordern wir im Rahmen unseres
Die endgültige Harmonisierung unsere
vielfach entgegenstehenden Gattungsint
Kunst, Wissenschaft und Erziehung a
durchgreifend erfolgen, wenn uns die
geschlechts, wie sie die Sozialwissensc
tiver, geradezu zwingender Beweisfüh
die geschlossene Zusammenarbeit alle
sammenwirkens lebendig zum Bewusst
einem Wort sozial aufgeklärt we

* *

Die vier übrigen „höheren Forme
(Moral, Kunst, Wissenschaft und Erzi

[1]) Schopenhauer findet die allumfassen
angedeutet: „Tat twam asi": „Dieses bist du
[2]) Vgl. Windelband, Gesch. d. neueren

behandelt werden. Und ähnlich wie wir uns beim Problem des Ursprungs von Moral, Wissenschaft, Kunst, Strategie und Technik der Erfindungen mit flüchtig hingeworfenen Andeutungen begnügen konnten, weil wir uns dabei beruhigten, dass der Leser die parallele Behandlung bezüglich des Ursprungs dieser sozialen Funktionen nach dem von uns aufgestellten psychogenetischen Schema für Sprache, Recht und Religion sich mit Leichtigkeit vergegenwärtigen und in seiner Phantasie nachkonstruieren wird, so muss es auch hier bezüglich der Sozialisierung von Moral und Kunst, Wissenschaft und Erziehung bei blossen Andeutungen sein Bewenden haben. Die vergleichend geschichtliche Methode, die wir der von Spencer und seinem Anhang bevorzugten organischen durchweg entgegensetzen, muss auch hier zur Anwendung gelangen. Gerade weil wir auf dem Boden der Erfahrung stehen, glauben wir den empirischen Charakter der Untersuchung am sichersten dann zu wahren, wenn wir uns vorzugsweise an geschichtliche Nachweise halten. Denn die Geschichte allein ist eine wahrhaft empirische Wissenschaft, weil sie und nur sie Ereigniswissenschaft ist[1]). Die immanente Zweckmässigkeit in der Geschichte, das soziale Telos, wie wir es genannt haben, zeigt feste Richtlinien und greifbare Ziele. Die Geschichte ist das grosse Laboratorium der Geistesforscher. Sie und nur sie vermag uns über die latenten Tendenzen und verborgenen Gesetze, nach denen sich das Menschengeschlecht entwickelt, zu belehren, gleichsam die „Zielstrebigkeit" aller menschlichen Handlungen aufzudecken[2]). Dieser in der Geschichte sich offenbarende kontinuierliche Aufstieg des Menschengeschlechts zu immer bewussterer, d. h. zweckgemässerer Gestaltung der Formen seines Zusammenlebens und Zusammenwirkens, der immer energischeren und zielsicheren Behauptung seiner selbst, der immer planmässigeren Ausgestaltung seiner Waffen im Daseinskampfe behufs unbestrittener Beherrschung aller Kreaturen auf unserem Planeten — das eben nenne ich hier den Konatus in der Geschichte. Was die Stoiker den Selbsterhaltungstrieb (τὸ τηρεῖν ἑαυτό), Hobbes und Spinoza den Drang (appetitus, conatus) nach Bereicherung unserer Macht, den Trieb zur Behauptung in seinem Sein (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. 6), was Leibniz „appétit" oder „tendances" der Substanz bezw. Monade, was endlich Nietzsche in überschwenglichen Heurekarufen als „Willen zur Macht" preist, das verneine oder — vorsichtiger — bezweifle ich bezüglich seiner Gültigkeit für die gesamte Natur, um es umso nachdrücklicher für die Geschichte — und für die Menschheitsgeschichte zuoberst — in Anspruch zu nehmen. Nicht also die Natur selbst, die vielleicht nichts weiter ist als eine subjektive Verdoppelung, als ein grosser Universal-

[1]) Vgl. W. Windelband, Geschichte u. Naturwissensch., Rektoratsrede, 1894.
[2]) Vgl. meine Wende des Jahrhunderts, S. 20 ff.

phonograph, der uns nur die Mel
den Schalltrichter hineingetrillert h
beherrscht, wohl aber die Geschic
geschlechts. Die Menschheitsgeschi
Systems von Zwecken, welches wie
vortritt; sie stellt die „Zielstrebigk
das Spiegelbild jenes ewigen Ringens
mehr Macht mit immer geringer
bestrebt ist. Die sozialphilosophisch
geschlechts ist im wesentlichen ei
feinerung und Vervollkommnung m
tellektueller, zur Bereicherung mensc
licher Oberherrschaft auf unserem Pl
Kampfes heisst: Immer vollendete
handlung an ihre Zwecke, ein immer
Energieverbrauch und jeweiligem Zw
methode wird natürlich sein: Die re
kleinsten Kraftmasses im Geistigen,
passen von Kraftverbrauch und Zi
Nur skizzenhaft seien daher hier di
prozesses gezogen, welche wir für E
Erziehung fordern.

Aller Sozialethik, deren Grundfo
machen wir gut?" muss zunächst
d. h. eine beschreibende oder erklären
formel hinwieder lautet: „Was ist
die nach einer etwaigen ethischen Ve
sittlichen Disposition, nach Ursprung
schätzung, nach dem Verhältnis von
allererst zu beantworten, ehe man a
wissens oder einer sozialen Sankti
psychologie sich erst auf einer Indivi
eine Sozialethik auf einer Individuale
Streit zwischen ethischem Nativismus u
Nominalismus und Realismus, zwisc
wöhnungstheorie in ungeschwächter
Bacons, man solle ethische Probleme
Exaktheit behandeln wie physikalisch
geometrico" gerecht geworden ist, ind
ob er es mit Linien, Flächen und
A. Meinong[1]) wieder aufgegriffen,

[1]) Psychologisch-ethische Untersuchunge
Werthaltung und Wert". Vgl. auch Chris

Verdienstliche) und „Schlechte“ (Unzulässige, Verwerfliche) eine „moralische Wertlinie“ von Plus- und Minuswerten gezogen und mathematisch formuliert hat. Sollte es dieser mathematischen Ethik, die ein interessantes Analogon zu der neuerdings in Aufschwung gekommenen mathematischen Logik (Schröder, Husserl) bildet, dermaleinst gelingen, allgemein anerkannte Wertformeln für das moralisch Gute und Böse zu finden, d. h. mit zahlenmässiger Genauigkeit eine für jedes Individuum gültige, von supranaturalistischen Motivationen vollkommen unabhängige moralische Wertungsform endgültig herauszuarbeiten, so hätten wir einen festen Ausgangspunkt für die Individualethik gewonnen, von welchem aus man methodisch zur sozialen Ethik aufsteigen könnte. Ob wir freilich auf Grund dieser Formeln die heute im Vordergrund stehende nominalistische Theorie des Pflichtproblems bezw. den evolutionistischen Sozialutilitarismus, wie er besonders bei Herbert Spencer hervortritt, oder den idealistischen Evolutionismus („sittlicher Fortschritt“) Wilh. Wundts alsdann aufzugeben hätten, scheint mir mehr als fraglich. Solange sich der Evolutionismus als eine durch die Biologie gestützte, weil von ihr in unzähligen Spezialfällen glänzend bestätigte Weltanschauung der wissenschaftlich Gebildeten behaupten wird, solange wird der von Spencer glücklich geführte Nachweis, dass unsere sittlichen Vorstellungen mit den veränderten Lebensbedingungen sich fortwährend umbilden, indem sie sich diesen anschmiegen, das Fundament aller Sozialethik bleiben. Haben wir erst vermittels einer mathematischen Ethik die Grundformel der Individualethik gewonnen, dann wird sich die Ueberleitung dieser Individualethik in eine wissenschaftliche Sozialethik von selbst vollziehen.

Deuten wir die Symptome der heute mit elementarer Gewalt hervorbrechenden ethischen Bewegungen (Adler und Stanton-Coit in Amerika, die Fabier in England, die ethische Kultur in Deutschland) und vor allen Dingen die Tendenz der heute alle übrigen Forschungszweige der Philosophie fast überschattenden wissenschaftlichen Ethik[1]) richtig,

---

wissensch. Philos., 1893; dazu: Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetze, Arch. f. system. Philos., II. Bd., 1. Heft; System der Werttheorie, I. Bd., Allgem. Werttheorie (Psychologie des Begehrens); Otto Ritschel, Ueber Werturteile, Freiburg 1895.

[1]) Im „International Journal of Ethics“ besitzt die wissenschaftliche Ethik seit 1891 einen Sammelpunkt. Die Geschichte der Ethik haben Fr. Jodl, Theob. Ziegler, Karl Köstlin, Christian Luthardt und Sidgwick bearbeitet. Die Ethik befindet sich im Aufschwung. Von beachtenswerten Erscheinungen der englischen Ethik, insbesondere der evolutionistischen, heben wir hervor: J. Gould Schurman, The Ethics of Darwinism (Schurman ist seit 1892 Herausgeber der „Philosophical Review“); S. Alexander, Moral Order and Progress, 1889; Leslie Stephen, The Science of Ethics; Williams, Evolutional Ethics, 1893; Huxley, Evolutionary Ethics, Athenaeum, 1893; Evolution and Ethics, 1893. Die 6 Bände der Soziologie und Ethik von Spencer, die im Jahre 1896 zum Abschluss gebracht wurden, denen er aber schon im Jahr 1874 als orientierende Einleitung The Data of Ethics, deutsch von Vetter 1879, vorangeschickt hat, sind und bleiben das Grundwerk der evolutionistischen Ethik Englands. Unter den französischen Moralphilosophen ragt durch Originalität der jung verstorbene Guyau hervor: Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction. Auf deutscher Seite ist Wundts Ethik, 2. Aufl. 1896, und

dann wären wir im Begriffe, die lebe
mente unseres ethischen Denkens, v
Entsagungsmoral und die Philosophi
mistischer Mitleidsmoral zum Unglü
weise eingeträufelt haben, allgemacl
scheint in dem sich auslebenden, völlig
und wir befinden uns augenblicklich off
Rekonvaleszenz. Durch alle neuerer
motiv hindurch: Wir wollen leben
geblasste utilitarische Formel Bentha
der grösstmöglichen Zahl durch den ne
des Lebens! Das Leben eines jeden
nach Dauer und Intensität zu erhöhen
neue ethische Ideal H. Spencers [1]).
die Steigerung der Lebensenergie —
nach Spencer „Leben, der Zweck de
— hat bei dem Individualisten Spenc
während der evolutionistische Idealist
Geistigkeit des Lebens in den Vorder
Gattungsinteressen dem Individualleber
voranstellt. „Der Mensch individualisie
Indifferenz heraus; aber er individual
von der Gemeinschaft zu lösen, aus de
ihr mit reicher entwickelten Kräften z
sich der letzte Zweck sittlicher Entwick
beschränkterer Zwecke massgebend wi
einer allgemeinen Willensgemeinschaft
für die möglichst grosse Entfaltung men
bringung geistiger Güter“ [3]). Wie b
wird von Wundt die psychologisch-e
Lebens hervorgekehrt. Den „sozialen N
wie dich selbst“, „Diene der Gemeinsch
„humanen Normen“ der Ethik Wundt
Dienste des sittlichen Ideals“, „Du soll
Zweck, den du als deine ideale Aufgal

Fr. Paulsens System der Ethik, 3. Aufl.
ethischen Systembildungen finden sich in den
A. Döring, Unseld, Fred Bon, Stern,
legomena von Chr. Sigwart. Die deutsche
B. v. Carneri, Sittlichkeit und Darwinismu
Mensch u. die Welt; Alex Tille, Von Dar
lungsethik, Leipzig 1895, S. 172 ff.

[1]) Tatsachen der Ethik, deutsch von Ve
[2]) Ethik, 2. Aufl., S. 389.
[3]) System der Philosophie, 1889, S. 636
[4]) Ethik, 2. Aufl., S. 560 u. 563.

noch zu sehr auf das Individuum abstellen, setzen wir den obersten Imperativ unserer sozialen Ethik entgegen: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst.“ In dieser Formel gelangt die physiologische Höherbildung des Menschentypus, auf welche H. Spencer zunächst den Akzent legt, sowie die intellektuelle und ethische Höherbildung der menschlichen Gattung, welche Wundt dem Spencerschen Evolutionismus entgegenstellt, endlich und insbesondere die von Darwin beeinflusste deutsche Entwicklungsethik, welche einer „Auslese der Tüchtigsten“ das Wort redet, gleich sehr zu ihrem Recht.

In der unbedingten Bejahung des eigenen Lebens, dem ersten Teil unseres sozial-ethischen Imperativs, gelangt der Selbsterhaltungstrieb als Fundament aller Lebensformen an die ihm zukommende erste Stelle [1]). Unter Bejahung des eigenen Lebens verstehen wir die sorgsame Pflege unseres Leibes nach den Grundsätzen der Hygiene und die ständige Abhärtung und Steigerung unserer Leibeskräfte durch Reiten, Jagen Turnübungen, Rudern, Radfahren, Dauermärsche, Bergsport, Foot-Ball, Lawn-Tennis, sowie aller körperlichen Uebungen im Freien, welche unser Lebensgefühl zu erhöhen die Eignung besitzen; negativ ausgedrückt: keine Handlung zu verrichten, welche unser Lebensgefühl herabzusetzen und unsere Gesundheit dauernd zu schwächen geeignet wäre (Mässigkeit in Baccho et Venere), zunächst im Interesse unserer Selbsterhaltung, weiterhin der Arterhaltung. Schonung und Konservierung unserer Individualität bedeutet bei Nervenmenschen, wie wir vorgeschrittenen Kulturvölker nun einmal sind, nicht bloss die Fürsorge um die eigene leibliche Gesundheit, sondern darüber hinaus die Selbstbehauptung unserer geistigen Individualität. Jene psychische Differenziertheit des heutigen Individuums, welche wir als ständige Begleiterscheinung der sozialen Evolution aufgedeckt haben, verschärft sich von Generation zu Generation, so dass die unbedingte Bejahung unseres eigenen Lebens mit steigender Kultur einen stetig zunehmenden Gehalt an psychischen Motivationen in sich einschliesst. Der Kampf um die Selbstbehauptung unserer gesamten, zuoberst unserer geistigen Individualität bildet den Grundbass aller sozialen Evolution. Erstickt die Individualität, und ihr macht aus der Menschheit einen Polypenstamm! Das fühlt denn auch schon der heutige Sozialismus heraus, der von dem mechanisierenden Kommunismus eines Morus und Campanella, welche sogar alle Genuss- und Verbrauchsmittel uniformieren und egalisieren wollten, vollständig zurückgekommen ist, ja diesen selbst geradezu

[1]) Stellen doch selbst die Stoiker, die klassischen Vertreter der altruistischen Lehre von der Sympathie, den Selbsterhaltungstrieb in den Mittelpunkt ihrer Ethik. Vgl. Diog. Laert. VII, 85, reprod. von Suidas s. v. ὁρμή; Aul. Gellius, Noct. Attic. XII, 5; Cic. de fin. III, 5, 16; IV, 7, 16; De off. I, 4, 11; Seneca, De benef. V, 9.

als utopistisch verwirft und an dess
den Produktionsmitteln gesetzt wissen
Universalismus und Individualismus il
druck eines zur Einseitigkeit ersta
Spencers „Man versus the state", wor
Gehalt und oberster Zweck aller Ku
wie immer geartete Einmischung de
wird[1]).

Pflicht, besonders Staatspflicht i
der Persönlichkeit Spencer empfindl
jede Pflicht schliesst eine Einengung
heit in sich. Alles aber, was ordnet
Spencers Augen die bête noire. So
Regulator bürgerlicher Lebensordnung
nur ein notwendiges Uebel. Vor 60
Widerwillen gegen alle Staatseingriff
einen geradezu leidenschaftlichen Au
in der Abhandlung „State-Education'
auf jene Erstlingsschrift „The prope
hält die heute allgemein eingeführte
gemeinste Dienstpflicht für einen du
unverletzliche Grundrecht auf persönl
können dieses Grundrecht ebensowen
Kabinetsordres. Beide haben den p
gebliches göttliches Recht zu ihrer V

Pflicht heisst die Unterordnung
öffentlichen Befehl, sei es einen göttli
lischen, religiösen, wissenschaftlichen o
Befehls. Aber befehlen lässt sich
niemandem! Ihm entschlüpft einmal
„Constitutional disregard of authority"
Abscheu vor jeder wie immer gearte

Spencer ist der letzte Vertreter
und Nachfrage regelt alles, sogar d
Einmischung. Spencer verwirft die
Schutzmassregeln zwingender Art.
rechterhaltung der öffentlichen Ordnu
schränken, die Kommunen sollen für
andere aber der Privattätigkeit und
kampf, überantworten. Eine hygien

[1]) Vgl. Spencers letztes Werk, Facts
Abhandlungen Herbert Spencer und Herbe
Presse, 31. August 1902.

aber nur als Vorsorge, nicht als Zwangsmassregel. Das Wort Zwang sollte, wenn es nach Spencer ginge, aus dem Sprachschatz zivilisierter Völker ganz und gar ausgemerzt werden. Vor allen Dingen aus der Schule. Ihm sagt das Leben der Schule gar nichts, die Schule des Lebens alles. Ohne Zwang, ohne Schulung, ohne coacta necessitas im Sinne Spinozas, geht es nun einmal bei uns auf Erden nicht ab. Die „freie" Notwendigkeit, wie sie Spinoza für die Natur oder Gott, Spencer für die menschliche Persönlichkeit fordert, ist nur ein Ideal, das heisst eine unerreichbare Forderung. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Unser ganzes Kultursystem ist letzten Endes ein Zwangssystem. So ist die Logik ein Denkzwang, die Grammatik ein Sprachzwang, die Pädagogik ein Erziehungszwang, das Rechtssystem ein Handlungszwang, das Religionssystem ein Gefühlszwang, das Moralsystem ein Willenszwang, das Kunstsystem ein Phantasiezwang — kurzum „Zwang" heisst die Parole auf der ganzen Linie unseres Kultursystems. Innerhalb desselben ist der Willkür der Persönlichkeit nicht mehr Spielraum gestattet, als etwa der Ausnahme gegenüber der Regel in der Grammatik oder dem Sophisma gegenüber den Regeln der Logik.

Persönlichkeit als „höchstes Glück der Erdenkinder" im Sinne Goethes ist für den Dichter das Höchste. Denn dem Dichter ist die Ausnahme wertvoller als die Regel, die Spielart interessanter als die Gattung, die Abbiegung bedeutsamer als der Typus, der Seitenpfad heimeliger als die Heerstrasse. Umgekehrt der Philosoph. Ihm ist das Einzelerlebnis, das nach Goethe jedem Gedicht, besonders dem lyrischen, zu Grunde liegen sollte, wesenlos, wenn es sich nicht als Spezialfall eines generellen Weltgesetzes in einen grösseren Zusammenhang ungezwungen einordnen lässt. Während also die Persönlichkeit des Menschen dem Dichter das Beste und Letzte ist, die fine fleur des Daseins, der tiefste Sinn des Weltengrundes, die poetische Rechtfertigung dafür, dass es überhaupt eine Welt gibt, darf sie für den Philosophen, der den Blick nicht wie der Dichter auf das Einzelne, sondern unbeirrt und unverwandt auf das Allgemeine zu richten hat, nicht mehr bedeuten, als etwa dem Statistiker *eine* Zahl, dem Physiker *ein* Atom, dem Chemiker *eine* Molekel, dem Psychologen *eine* Empfindung, dem Biologen *eine* Zelle, dem Soziologen *ein* Mensch. Wo der Dichter das Jetzt und Hier packt und verklärt, da hat der Philosoph das Immer und Ueberall zu fassen und zu erklären.

Haben die Philosophen zu ermitteln, was nach einer allgemeinen Regel folgt, so kann die Persönlichkeit im Sinne Spencers ihr Mittelpunkt schon deshalb nicht sein, weil sie ja nach Spencers eigener Erklärung gerade das ist, was nach *keiner* allgemeinen Regel folgt. Denn was nach einer allgemeinen Regel folgt, birgt einen logischen Zwang in sich. Spencer aber lehnt jede Art von Zwang für das Individuum ab. Und dies in England, einem Staate, der den Begriff der politischen

Freiheit seit der Magna charta für uns
und in seinen Revolutionen zuerst zı
also jenes Mass von persönlicher Freih
bürger errungen hat, den Ansprüchen
nicht genügt, so müssen wir daran v
eine andere Verwirklichung vorauszusa(
kuckucksheim oder — was ungefähr a
dem endgültigen Siege des Anarchismı

Der Anarchie des Individuums von
Teiles unseres sozialethischen Imperati
deiner Handlungen nicht bloss dein
Leben deiner Mitmenschen bejah
Wort Natorps: „Das Individuum ist (
behält auch in der Sozialethik, ja hie
wir uns psychisch differenzieren, um
isolieren, weil das gegenseitige Aufei
gesetzte „do, ut des“, von Tag zu Ta(
je ausgesprochener wir uns psychisc
modernen Gesellschaft spitzt sich imn
zentralisation der Arbeit, aber Zentral
ist letzten Endes soziales Produkt, uı
sich kompliziert, desto grösser wird
deren sich der einzelne zu enthalten l
anderen stören oder in seinem Rechte
also: Selbstbejahung des eigenen Lebeı
der Kultur hingegen ist: Selbstbejahuı
und insofern wir durch den betreffende
tigte Eigenlebigkeit aller anderen Indiı
illusorisch machen.

Diese unausgesetzte Rücksichtnahı
die uns von der Barbarei durchgreifen(
liches evolutives Erzeugnis unserer s(
mit unseren Mitmenschen uns angebo
ob also die Menschenliebe schon dem
Hause aus einwohnt, das zu entsche
schwer. Menschenliebe ist, wie alle Lie
und ästhetischen Gefühle, soziales
unseren eigenen Zwecken angepasst(
behauptung, Selbsterhaltung, so die

[1]) La moralité à commencée avec la
de la société est synonyme de la restrictio
certaines directions. Th. Huxley, Science et
Zur Ethik des Gesamtwillens, 1902, Kap. I

Bewegungen zur Arterhaltung. Wesen stehen um so höher, je mehr sie der Arterhaltung dienen — Protozoen teilen sich in Tausende von Individuen, die ohne elterliche Fürsorge aufwachsen; der Vogel sorgt schon für sein Junges; bei Wilden schon die Kinder für die Eltern; zivilisierte Menschen für Enkel und Urenkel. Die Arterhaltung ist der Sinn der sozialen Evolution. Solchergestalt stellt sich die Sittlichkeit als ein naturgesetzliches Erzeugnis der Evolution dar und erhält somit ein festes Fundament. Sie setzt ein mit dem sexuellen Instinkt, sublimiert sich zur Gatten- und Kindesliebe, weitet sich aus auf Familie, Horde, Clan und Nation, bis sie sich allmählich zur allgemeinen Menschenliebe vergeistigt. Während der Wilde die Fürsorge für seine Kinder nur so weit treibt, dass er sie in den Kunstgriffen zur Nahrungsgewinnung unterrichtet, auf Enkel oder gar Urenkel hingegen diese Fürsorge nicht ausdehnt, schliesst schon bei der antiken Gens die Fürsorge die ganze Sippe ein. Während es ferner heute noch niedere Rassen gibt, welche die Eltern in einem gewissen Alter beiseite schaffen — der letzte Absenker dieses Verfahrens tritt uns im „Altenteil" und Altersstübchen der ländlichen Bevölkerung entgegen — dehnt der Kulturmensch seine Fürsorge nicht bloss auf die ganze Parentel aus, sondern schliesst unter Umständen auch fremde Religionen und Rassen in sie ein (Sammlungen für verwahrloste Negerkinder, im weiteren Sinne katholische und evangelische Mission, im weitesten Sinne internationale Geldsammlungen gelegentlich grosser Katastrophen: Ueberschwemmung in Szegedin, Erdbeben auf Ischia, Judenverfolgung in Russland, Opfer der Beulenpest und Hungersnot in Indien, Buren in Südafrika). Die moralischen und ästhetischen Gefühle, welche die Formen menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens heute bestimmen, sind uns im Laufe der Jahrtausende durch ständige Erziehung ansuggeriert, durch Selektion und Vererbung angewachsen und somit dem heutigen Kulturmenschen in Fleisch und Blut übergegangen. Jetzt versteht man auch das verpflichtende Moment aller Sozialethik. Die ethische Gewöhnung der Kulturvölker hat in dem Kulturmenschen gewisse sittliche Dispositionen erzeugt, sowie gewisse moralische Wertschätzungen und Werturteile in sie hineingebildet, welche in den vererbten Assoziationsbahnen des heutigen Kulturmenschen sich als psychische Facta vorfinden, die also durch Gewöhnung und sittliche Erziehung nur ausgebildet zu werden brauchen, um in volle Wirksamkeit zu treten. Wie uns Raum, Zeit und Zahl als psychologische und die Kategorien als logische Funktionen durch Selektion und Vererbung angezüchtet sind, so das Mitgefühl für unsere Nebenmenschen als ethische Funktion. Neben dem Grundtrieb der Selbsterhaltung findet der Kulturmensch in seinen Instinkten, die ihrerseits nur das Gattungsgedächtnis des Menschengeschlechtes darstellen, arterhaltende Motive als normbildende Faktoren seines Handelns in sich

vor. Wie Raum, Zeit, Zahl und Ka
wie er vorzustellen und zu denken ha
wie er zu handeln habe. Ungünstig
Dispositionen zurückdrängen oder ge
aber in diesem Falle haben wir e
Zentralnervensystems zu tun[1]). De
Normalmenschen hingegen sind infolg
fühle die sozialen Triebe heute ebens
der Selbsterhaltungstrieb. Es stellt s
als Naturprodukt, der soziale Trieb hi
alle Offenbarungsformen von Altruism
gesellschaftlichen Zusammenlebens da
von Egoismus und Altruismus, von I
dem Forum der Sozialphilosophie ent

Bei der ständigen Wechselwirku
welche wir schon des Oefteren aufgezei
aller Individuen im Sinne der Bejah
unausweichliche soziale Denknotwendig
auch die menschliche Gattungssolida
wirkung zwischen Individuum und Ga
gewiesen, ethische Regulative heischt
Evolution, weiterhin der gesamten I
der menschlichen Gesellschaft in biol
bewusst zu fördern, d. h. das Leben
Tiefe, nach Dauer und Intensität, nach
vermittels wissenschaftlich begründete
und der Menschheit eindringlich zum
unseres Erachtens die vornehmste Au

So sympathisch wir nach alledem
Leslie Stephen[2]) und v. Schuber
wäre mit der allseitigen Höherbildung
doch nur halbes Werk geschehen. De
die Enge der eigenen Individualität hi
gesellschaftlichen Interessengemeinscha
dem gegenwärtigen Menschheits- und G
sein volles Genügen. Wie in Englan
lace, so fordern heute in Deutschla
Leop. Besser, Ludw. Büchner un
derung einer sozialen Auslese, ohne ab

[1]) Vgl. Lombroso, L'uomo delinquente,
[2]) The science of ethics, London 1882.
[3]) A. a. O. S. 89 ff.

„Züchtung einer neuen, über Europa regierenden Kaste“ [1]) anzustreben. Nur setzen die deutschen Entwicklungsethiker an die Stelle des biologischen Aristokratismus Nietzsches eine Aristokratie der Leistungsbesten: Sozialaristokraten. Diese Sozialaristokratie verträgt sich nicht bloss mit einer Völkeraristokratie, sondern sie gibt dieser sogar den schärfsten Ausdruck.

Der letzte Teil unseres sozialethischen Imperativs („Handle so, dass du . . . insbesondere das [Leben] der künftigen Geschlechter sicherst und hebst“) wird auch dem berechtigten Kern in den Forderungen der deutschen Entwicklungsethik durchaus gerecht. So wenig nämlich das Individuum bei der Bejahung seines eigenen Lebens nur dieses selbst zum einzigen Kriterium seiner Handlungen stempeln darf, sondern zugleich auch das Leben aller anderen, d. h. also der jeweiligen Generation, mitbejahen muss, ebensowenig darf eine Generation den Selbsterhaltungstrieb so weit treiben, nur ihr eigenes Dasein energisch zu bejahen, statt ihr Augenmerk zugleich auf die Bejahung des Lebens der künftigen Geschlechter zu richten. Das dauernde Gattungsinteresse dem jeweiligen Nutzen der augenblicklichen Generation bewusst überzuordnen, ist die unabweisliche Aufgabe einer jeden sozialen Ethik. Ein solches soziales Ideal als Richtschnur ihres ethischen Handelns muss die Menschheit haben, soll sie anders nicht in ihrem Gemüt veröden und sittlich verwildern. Schon in der Tierwelt tritt diese latente Tendenz zur Hebung des künftigen Geschlechts wie punktiert hervor. Bei Herdentieren zumal treten die selbsterhaltenden Zwecke sehr häufig hinter den arterhaltenden instinktiv zurück. Während der Stockfisch eine Million Eier brüten muss, bis zwei derselben das zur Fortpflanzung nötige Alter erreichen, zeigt sich die elterliche Fürsorge bei den Vögeln schon in so hohem Grade, dass sie eifersüchtig für ihre Jungen sorgen. Die Ameisen vollends, diese Altruisten der untersten Tierwelt, ordnen offenkundig den Selbsterhaltungstrieb dem Arterhaltungstrieb unter. Es versteht sich nach alledem von selbst, dass auch unter den Menschenrassen diejenigen am höchsten stehen, welche bei aller Behauptung ihrer individuellen Selbsterhaltung die Arterhaltungszwecke voranstellen [1]).

Stellt sich solchergestalt die Arterhaltung, d. h. die ständige Steigerung des Menschentypus als der latente Sinn aller Kulturentwicklung dar, so liegt es einer sozialen Ethik ob, die Wege auszumitteln, welche unmittelbar zum letzten Ziele des Menschengeschlechts, der leiblichen und geistigen Hebung des Menschentypus, hinführen.

---

[1]) Jenseits von Gut und Böse, S. 251. Ferner Fröhliche Wissenschaft, S. 202 f.; Genealogie der Moral, S. 90; Jenseits von Gut und Böse, S. 227. Vgl. m. Schr.: Fr. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren, Berlin 1893, S. 91.

[1]) Weiteres bei St. Fages, L'évolution du darwinisme biologique, Revue intern. de Sociologie 1898, p. 489 ff.; G. Sorel, L'éthique du Socialisme, Revue de Métaphys. et de Morale 1899, p. 281 ff.; Rud. Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens, 1902, Kap. XIV, S. 430 ff.

Dieses Ziel aber stellt ein nahbai
welcher die Menschheit in unablässi
vermag. Mag immerhin dieses sozia
sein[1]), so können wir doch eines solc
leitenden Idee, unmöglich entraten[2])
wir uns diesem letzten Ideal stufenwe
durch welche das Individuum dem Idea
Typus Mensch entgegenstrebt, sind:
dessen Arbeitskraft oder Geistesfülle
zu gute kommt; 2. Bejahung des ebe
Gesellschaft, d. h. der mit uns lebend
Beruf, Staat, Nation, Konfession, we
nach dem Schopenhauerschen Grundsat
quantum potes juva"; 3. Bejahung des
in höchster Potenz als letztem Ziel,
Entwicklung[3]). Hier müssen Individu
zusammenwirken, eine soziale Ausle
intellektuell und moralisch Tüchtigst
Gattungssolidarität des Menschengesch
Tatsache und projiziert der moderne
statt räumlich in den Himmel zeitlich
so muss man ihm auch die Verantwort
Geschlechtern, in welchen seine Persö
lebt, zum lebendigen Bewusstsein bri
Individuum, Gesellschaft und Gattung r
der Wechselwirkung dieser Faktoren
alle ausgleichenden, die Interessensoli
nach Intensität und Dauer auf eine ein
„Handle so, dass du in jeder de
dein eigenes, sondern zugleich da
bejahst, insbesondere aber das
sicherst und hebst."

* *

Den Uebergangscharakter unseres
gebiet so greifbar und unverkennbar v
allen ihren Schattierungen. Ein ruhel
Schwanken zwischen Impressionismus u
tes Hinüberspringen vom Verismus zum

[1]) Vgl. Stammler a. a. O. S. 588 ff.
[2]) Vgl. Natorp a. a. O. S. 71; dazu Arc
[3]) Vgl. Ratzenhofer, Soziolog. Erkenntni

tum, jähe Stürze vom sozialen Drama zur Märchensymbolik, vom Rationalismus zum Mystizismus, vom seichten Aufkläricht zu gedankenscheuem Betschwestertum[1]). Es kann an dieser Stelle unmöglich unsere Aufgabe sein, das Wesen der Schönheit, welches Kant im „interesselosen Wohlgefallen" und der „absichtslosen Zweckmässigkeit" gesehen hat, in weitausholender ästhetischer Behandlung zu bestimmen oder gar die abweichenden Definitionen des Schönen im ästhetischen Idealismus, in der Gefühlsästhetik, im ästhetischen Formalismus (Herbart) oder dem ästhetischen Eklektizismus (Fechner) historisch zu verfolgen. Wir sehen das Wesen der Kunst im Herausgreifen des Typischen aus dem scheinbar Zufälligen, im Herausarbeiten einer Idee aus der Fülle des Einzelnen und Mannigfaltigen, in der Versinnbildlichung von Symmetrie und Rhythmus inmitten einer Welt voller Dissonanzen und chaotischen Wirrwarrs, in der plastischen Herausbildung des bleibenden Wesens der Dinge an Stelle ihres flüchtigen Scheins und ihrer zeitlichen Zufälligkeit. Mit Hegel und dem ästhetischen Idealismus sehen auch wir das Wesen der symbolischen Kunst im Zurücktreten der Idee hinter der Erscheinung, das der klassischen in dem Ausdruck eines adäquaten Verhältnisses zwischen Idee und Erscheinung, das der romantischen endlich in dem Zurücktreten der Erscheinung hinter der Idee. Unsere heutige Kunst bewegt sich zwischen den beiden Extremen des Symbolismus und Romantismus, während ihr das Ideal aller Schönheit, die Symmetrie von Idee und Erscheinung, die wahrhafte Klassizität, abhanden gekommen ist. Die Künstler stellen heute alles auf Individualität ab und glauben darin das letzte Geheimnis aller Kunst enthüllt zu haben, vergessen dabei aber ganz, dass die grösste künstlerische Individualität Deutschlands, Goethe, zugleich den Inbegriff aller Objektivität in sich darstellte.

Ist die Symmetrie das Lebenselement aller Aesthetik, so sollte nicht übersehen werden, dass nicht bloss in Flächen, Linien und Figuren, sondern auch im geordneten Zusammenleben und Zusammenwirken des sozialen Organismus eine Symmetrie vorhanden ist, die dem künstlerischen Auge, welches das soziale Wirken und Wachsen der Völker aufmerksamen Blickes verfolgt, ästhetisches Wohlgefallen zu gewähren vermag. So gut auf der Bühne durch symmetrische Gruppierung von Massen oder auch auf der Bühne des Lebens der Anblick wohldisziplinierter Truppen ästhetisches Behagen einflössen kann, weil dies überall

[1]) Vgl. Emil Reich, Die bürgerliche Kunst und die besitzlosen Volksklassen, 1892; Kunst und Moral, 1901; Morris, Die Kunst und die soziale Frage; Max Nordau, La funzione sociale dell' Arte, 2. ed., Torino 1897, p. 21 f.; Aless. Chiapelli, Il socialismo e il pensiero moderno, 1897, S. 117 ff. Beachtenswert sind besonders die in England hervorgetretenen Bestrebungen von Ruskin und Morris zur Sozialisierung der Kunst; vgl. Georg Simmel, Soziologische Aesthetik, Zukunft, 31. Okt. 1896; Persönliche und sachliche Kultur, Neue Deutsche Rundschau, XI, 700 ff.; Edmond Galabert, Le rôle social de l'art, Revue intern. de Sociologie 1898, p. 577 ff.; L'évolution esthétique, p. 718 ff.; K. Lange, Das Wesen der Kunst, 1902; K. Groos, Der ästhetische Genuss, 1901.

dort sich äussert, wo wir Ordnung un(
könnte das künstlerische Individuum
der nationalen Arbeit, am systematis
Organismus seine Phantasie entzünde
Kunstgattungen ins Dasein rufen. I
mit einem Worte der Kunst in alle
nicht aufgegangen. Wie vor einem
„Gesellschaft" für die Philosophie en
Kunst für das nächste Jahrhundert
tisches Problem entdecken. Merk
so ereignisreiche Zeit voll technische
bildungen wie die unsere immer noch
den Genius, welcher die sozialen Ten(
monumentale Formen zu bannen ve
Komödie" alle Tendenzen der mittela
terischer Erhabenheit zusammengefasst
an der bildnerischen Darstellung des s(
und insbesondere die Dramatiker in (
von Besitz und Arbeit, von Kapital u
schrumpft in den Augen des die Ding(
den Philosophen zu zwerghafter Nichti
ihres Strebens soll Achtung gezollt[2]),
Könnens muss unverhohlener Ausdruck
den Hexenkessel der sozialen Gegenwa
weg nur die abstossenden Disharmoni
sprühenden und zerstiebenden Funken,
so lüpfen sie im günstigsten Falle nu
tischen Seite der sozialen Frage, aber v
Chaos, von dem neuen Gott, der geb
nichts. Jene sozialisierte menschliche
dürftigem Umriss gezogen haben, wir(
die Harmonie der Arbeitsgemeinschaft,
sation der nationalen Arbeitskräfte neu
Natur inspirieren. In der planmässig
menschlichen Gesellschaft steckt ein ne

Handelt es sich in der Sozialisieru
ästhetische Motivationen, um die Eröffnu
Horizonts, welchen die heutige Kun
andeutet als klar erfasst, so negativ
jener lebensfeindlichen Motive, welche

[1]) Vgl. dazu K. Bücher, Arbeit und Rh
[2]) Vgl. z. B. A. v. Hanstein, Die sozial
der Akadem. Rundschau 1897.

hängnisvolles Erbteil der romantisch-christlichen Periode immer noch mit sich schleppt. Wie in der Religion und Moral, so muss auch in der Kunst das Leben energisch und zukunftsfreudig bejaht werden. Haben wir erst auch in der Kunst mit allem Schopenhauertum gründlich aufgeräumt und von dessen interessantem künstlerischem Antipoden Nietzsche gelernt, dass der Sinn des Lebens zu suchen ist in einem energischen Jasagen zu allen grossen und schönen Dingen, dann wird auch die Kunst der rückhaltslosen Bejahung des Lebens, wie sie besonders bei den Niederländern zu Tage trat, wiedergewonnen werden. Ein endgültiger Bruch mit allem Buddhismus wird schon das Leben selbst minder ernst, die Kunst vollends wieder heiter machen. Eine soziale Kunst, welche nicht bloss die Blössen und Mängel unserer Wirtschaftsordnung schonungslos aufdeckt, und die Organe, welche diese soziale Disharmonie angeblich verschulden, mit Zuchtruten geisselt, sondern auch der Kehrseite des Bildes sich zuwendet und an der Symmetrie einer harmonisch gegliederten Arbeitsgemeinschaft ihre Phantasie berauscht und ihre ästhetischen Motivationen bereichert, ist erst im stande, den Sozialisierungsprozess der kulturlich vorgeschrittenen Menschheit zu beschleunigen. Was Recht, Religion und Moral bei einzelnen nicht vermögen, das kann unter Umständen die Kunst durch ihre graziösen, sich ins Herz schmeichelnden Hilfsmittel bewerkstelligen: die Vertiefung des Solidaritätsbewusstseins. Denn das soziale Milieu erhält sein Gepräge vielfach auch von den Kunstbestrebungen des Zeitalters. Und es gibt heute schon weite Volkskreise, die weder von der Kanzel noch vom Katheder, weder von der Tribüne noch vom Richterstuhl aus, wohl aber von der Bühne aus zu erreichen sind. Wie schon Hegel im Drama den Gipfelpunkt aller Kunstleistung sah, so messen auch wir dem sozialen Drama der Zukunft eine hervorragende Bedeutung in dem uns bevorstehenden Sozialisierungsprozess zu.

* * *

Die Sozialisierung der Wissenschaften, der Naturwissenschaften zumal, befindet sich augenblicklich noch in ihren allerersten Anfängen. Die Kunst hat wenigstens einzelne Anläufe zur ernsten Erfassung der sozialen Frage genommen. Die Wissenschaft hingegen ist bis auf den heutigen Tag auch hinter den bescheidensten Erwartungen, die man an ihre Sozialisierungsarbeit zu stellen berechtigt wäre, empfindlich zurückgeblieben. Recht eigentlich hat nur die Entwicklungslehre zu den sozialen Problemen Stellung genommen. So sieht Ernst Häckel[1]) in der Entwicklungslehre die entscheidende Instanz gegen die Nivellierungs-

[1]) Die Weltanschauung des neuen Kurses, Freie Bühne, März 1892. Dazu Enr. Ferri, Sozialismus und moderne Wissenschaft, 1895, S. 3 f.

tendenz des Sozialismus, welche in
müsste.

Eine stattliche Reihe von Schrift
Streitfrage gewidmet, ob der Darwi
dividualismus oder einem demokratisch
rend die Naturforscher von Beruf, wie
Selektionslehre des Darwinismus ein a
stehen die Sozialdemokraten wohl dur
ziehen aber aus der Selektionstheorie

Der Streit der Meinungen ist vor
weniger zu schlichten, als er der objek
entrückt und in die Sphäre der Part
vektive herabgesunken ist.

Zum Unglück für die Wissenschaft
des künftigen Menschengeschlechts, f
„Universitas litterarum", an einer au
gesetzten wissenschaftlichen Zentralstel
schaftsbetrieb unserer Tage an organis
Gesamtheit ins Auge fassenden Ten
unglückselige Spezialistentum, das ödes
fach in Quisquilien verausgabt und in
schöpft, führt häufig genug das gros
der Wissenschaft haben infolge ihres
auf ihr enges kleines Fachgebiet den
wissen der Menschheit vielfach verlor
sie haben das Gefühl für die Gröss
universalistische, oder wie wir heute b
der Wissenschaft, wie ihn zuletzt no
im Schwinden begriffen. Hier heisst
anders die Wissenschaft nicht dem S
baus anheimfallen, wo der eine die Sp
stand. Wir müssten eine geschlossen
gnadetsten Vertretern repräsentierend
eine Art von Universalakademie, wie s
Kulturstaaten oder das „Smithsonian In
Organisationen schon darstellen. Ein
alsdann die Aufgabe zu, die Summe
furchtgebietender Einheit in sich da

[1]) Ritchie, Darwinism and Politics, 18
wissensch. u. die sozialdem. Theorie, 1894
Wissenschaft, deutsch von Kurella, 1895,
Socialismo, Nuova Antologia, Febr. 1895;
p. 61 ff.; Beaurin-Gressier, La science et l'a
logie 1897, p. 417 ff.

wissenschaftlichen Gutachten über alle schwebenden Fragen des sozialen Lebens autoritativ abzugeben — eine parallele wissenschaftliche Organisation, wie sie das Mittelalter im Kaiser- und Papsttum, die Neuzeit in ihren Staatenkongressen besitzt.

In einer solchen Frage, wie sie die Selektions- und Vererbungstheorie in ihrer Beziehung zu den Sozialproblemen darstellt, wird nie und nimmer die Parteileidenschaft die Entscheidung herbeiführen. Sie kann weder von Häckel oder Weismann allein endgültig beantwortet, noch viel weniger natürlich von Bebel abdekretiert werden, sondern nur ein Areopag von Forschern und Denkern aus allen Wissensgebieten, welcher diese brennende Frage der menschlichen Gesellschaft in gemeinsamer Beratung und universeller Beleuchtung von allen Gesichtspunkten aus fachgutachtlich behandeln würde, repräsentierte jene Summe von Intelligenz und Wissen, welche zur Entscheidung einer solchen Lebensfrage der Gesellschaft erforderlich ist. Die Beschlüsse eines solchen universalen Wissenschaftsparlaments würden denn doch jene autoritative Macht repräsentieren, welche unserer zerrissenen, selbstzweiflerischen, an aller Autorität irre gewordenen Zeit dringend not tut. Die Dekrete einer solchen Universalakademie, welche, wie sie selbst die edelsten Blüten der menschlichen Gattung darstellt, weitsichtig genug sein wird, wieder nur die Interessen der gesamten menschlichen Gattung im Auge zu behalten und alle Ergebnisse der Einzelwissenschaften nur in den Dienst der physiologischen, ökonomischen, intellektuellen und moralischen Höherbildung des Menschentypus zu stellen, das eben sind jene wissenschaftlichen Imperative, welche wir fordern, ja geradezu als unausweichliches Ergebnis unserer bisherigen sozialphilosophischen Untersuchungen proklamieren. Ohne Autoritäten keine Kultur, so lautet das Resultat unserer Untersuchung über Ursprung, Begründung und Grenzen der Autorität[1]), deren Hauptgedanken hier passende Anknüpfung finden. Für die Unterstufe der Zivilisation ist Autorität eine Naturnotwendigkeit, für die mittlere Stufe des Feudalsystems ist sie ein von Kirche, Staat und öffentlicher Moral verkündeter Glaube und eine eindringlich gelehrte Zwecknotwendigkeit, auf der Oberstufe des Konstitutionalismus endlich ist Autorität eine von der Geschichte und Philosophie demonstrierte Vernunftnotwendigkeit. Im Zustand der Barbarei führen die Instinkte der Selbst- und Arterhaltung zur Autorität, im Zustande des staatlichen oder kirchlichen Absolutismus drängen Gefühl, Gewissen und Glaube zur Autorität, unter vorgeschrittenen Kulturvölkern endlich beweisen Geschichte und Philosophie mit apodiktischer Gewissheit, dass wir im Interesse der

---

[1]) Vgl. m. Abhandlung „Autorität“, Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, XXVI, 3, 1902.

der Beweis erbracht, dass das Erzeugen, Einsetzen und Respektieren von Autoritäten Voraussetzung und Bedingung aller menschlichen Kultur von jeher war und darum wohl auch in aller Zukunft bleiben wird. Hat man die Autorität von dieser sozialpädagogischen, völkerbildenden Seite aus gesehen, so respektiert man sie nicht mehr aus blosser Furcht, religiöser Scheu oder krasser Berechnung, sondern aus vernünftiger Einsicht, aus logischem Zwang, kurz als Denknotwendigkeit. Die Stufenleiter stellt sich alsdann wie folgt dar: Für Wilde und Barbaren ist Autorität *naturnotwendig*, für religiöse Naturen und aufrichtig Gläubige ist sie *gefühlsnotwendig*, für utilitarisch gerichtete Denker ist sie *zwecknotwendig*, endlich für idealistisch gestimmte Philosophen *denknotwendig*.

Autoritäten waren es nämlich, welche den Menschen erst zum Menschen erhoben; sie brachten der wilden Menschennatur Sinn für Ordnung und Ebenmass, für Rhythmus und Harmonie bei; Autoritäten haben uns eine Sprache, ein Schriftsystem und ein Zahlensystem geschaffen. Oder umgekehrt: Diejenigen, welche all dies für uns taten und aufbauten, sind für uns Autoritäten. Dass wir nicht mehr wie ein Rudel wilder Bestien im Urwald hausen, sondern in festgefügtem Staatsleben unseren Fähigkeiten und Kenntnissen gemäss zur Geltung kommen können, verdanken wir der Führung von politischen Autoritäten. Dass wir nicht mehr Fetischdienste verrichten und in jedem Klotz oder Tier Götter anbeten, verdanken wir kirchlichen Autoritäten. Dass wir uns in der Aussenwelt zu orientieren vermögen, weil wir nach den Regeln der Mathematik, nach Gesetzen von Mass und Zahl unseren ganzen Planeten vermessen und die ganze Natur inventarisiert haben, verdanken wir unseren wissenschaftlichen Autoritäten. Dass wir endlich an den Schönheiten der Natur nicht blind und stumm vorübergehen, sondern von unseren Künstlern, Dichtern und Denkern einen sechsten Sinn für Ebenmass und Harmonie angezüchtet erhielten, verdanken wir den künstlerischen Autoritäten. Was uns daher über das Tier erhebt, die Deutung des Weltzusammenhangs, die Orientierung über unseren Planeten, ja über das ganze Planetensystem, die Ordnung und Sicherheit in unseren Städten und Staaten, in unseren privaten und öffentlichen Angelegenheiten, der Schutz unserer Person und unseres Eigentums, die Erhöhung unseres Lebensgefühls durch staatliche Fürsorge und soziale Medizin, durch Religion, Wissenschaft und Kunst — alles das und noch mehr verdanken wir unseren Autoritäten. Anarchie weckt die Leidenschaft, die Begehrlichkeit, die Selbstsucht; Autoritäten wecken den Sinn für Ordnung und Besonnenheit, für Selbstbescheidung, für Mitgefühl. Die Anarchie ist antisozial, die Autorität sozial; dort Tier, hier Mensch; dort Barbarei, hier Zivilisation; dort Krieg, hier Friede; dort Chaos, hier Kosmos; dort gesellschaftlicher Tod, hier soziales Leben. Ueberschaut

man den kaum zu überbietenden S
allen seinen Auszweigungen und Aus
gespendet hat, so gelangt man zur
Vernunftforderungen wie Naturnotw
Vernunftgeboten soll man sich unte
tritt hier die Ueberzeugung, an die
freie Mannesverehrung. In Kulturst
Autoritäten Austausch gegenseitigen
deutet dieses Gegenseitigkeitsverhält
lich bald Gehorsam, bald Ueberzeugu
sam, dessen ein Kulturmensch und nu
darin, dass man sich den Autorität
Strafe, aber auch nicht, wie die re
auf Belohnung, sei es im Jenseits
König, endlich auch nicht aus pu
Spinoza will, sondern aus Einsicht u
und Kultur einander fordernde, bedi

Ohne Imperative verfiele die M
Die bisherigen Imperative, wie sie K
zu versagen; es bleibt also für de
einen bleibenden Rückfall in präsozi
nur noch ein Weg gangbar: die unen
alles Zusammenlebens und Zusam
Gesellschaft müssen wissenschaf
dadurch mit jenem unerlässlichen
werden, der unserem Zeitalter ents
dingen eben anerkannte Autorität

Wer bei den bisherigen Autorit
langen findet, der wird auch in Zuku
entraten können, sintemal diese Im
mit den bisherigen kirchlichen und s
Konfessionen nämlich einen gemeins
und alle historischen Rechtssysteme
Urrecht, welches mit uns geboren w
gemeinsamer Imperative von Kirch
Unwahrhaftigkeit, Trunksucht, Aus
und Gesinnungsgemeinheit im allgem
immanenten sozialen Telos als gesell
erweisen, von den wissenschaftliche
werden, wie bisher von den kirchlich
perative werden auch in Kirche und
gewinnen, wenn ein Areopag der a
aller Kulturländer den statistischen N

lichkeit, Gemütsverrohung, Massenverschlechterung und Lebensvergiftung nicht bloss erbringt, sondern diesen seinen Dekreten die weiteste Verbreitung dadurch gibt, dass auch die kirchlichen und staatlichen Behörden in einsichtiger Zusammenarbeit ihnen den weitestgehenden Nachdruck verleihen. Die statistischen Beweise für die systematische Lebensvergiftung, wie sie die genannten Laster nicht bloss dem eigenen, sondern ganz besonders auch dem Leben der künftigen Geschlechter zuführen, wären freilich heute schon zu erbringen (die Zahlen der statistischen Erhebungen über die Wirkungen der Alkoholpest, der syphilitischen Infektionen u. s. w. sprechen jetzt schon eine deutliche, nicht misszuverstehende Sprache). Aber diese Einzelbeobachtungen tauchen sporadisch in entlegenen Zeitschriften auf, weil auch unser ganzer Wissenschaftsbetrieb jener Anarchie der wilden, regellosen Konkurrenz verfallen ist, an welcher sich unser heutiger anarchisch-individualistischer Wirtschaftsbetrieb aufzehrt und erschöpft. Wie ein sozialisiertes Recht die körperliche Arbeit einheitlich regulieren wird, so eine sozialisierte Wissenschaft die geistige Arbeit. Denn augenblicklich herrscht auch in der geistigen Arbeit offenkundig Verzettelung im kleinen, Vergeudung im grossen, weil eben auch wissenschaftlich Angebot und Nachfrage sich jedweder Berechnung entziehen und aller Methodik spotten. Auch in der Wissenschaft ruft daher alles heute schon nach Zentralisierung, nach fest organisierten Sammelstellen, welche den gesamten Wissenschaftsbetrieb vereinheitlichen sollen. Hier nur wenige Symptome. Der grosse „Thesaurus linguae Latinae" kommt jetzt durch das Zusammenwirken der deutschen und österreichischen Akademien und Regierungen zu stande; in England wird daran gearbeitet, die wissenschaftliche Terminologie und Bibliographie der Naturwissenschaften auf eine einheitliche Basis zu stellen. Seit kurzer Zeit sind die Akademien zu internationalen Vereinbarungen behufs gemeinsamer Lösungen interakademischer Aufgaben zusammengetreten. Dem Zuge nach Zentralisierung konnten sich auch die wissenschaftlichen Akademien nicht verschliessen. Und so bildet denn die (1900) begründete „Internationale Assoziation der Akademien und gelehrten Körperschaften", die im Jahre 1901 einen internationalen akademischen Ausschuss bestellt hat, den ersten Ansatz zur künftigen Universalakademie. Diese Tendenzen einer fortschreitenden Sozialisierung der Wissenschaften hat eine ihrer Aufgaben sich bewusste Sozialphilosophie nicht bloss zu konstatieren, sondern ihre systematische Fortbildung und planmässige Ausgestaltung von den führenden Geistern in der Wissenschaft geradezu zu fordern. Die Forderungen der „Ideologen" setzen sich mit der Zeit sicherlich durch, sobald sie ihr logisches Daseinsrecht nachzuweisen und ihre Zeit abzuwarten vermögen. Seit der ersten Auflage dieses Werkes (1897) sind mehrere Postulate ihrer Verwirklichung einen Schritt näher gerückt. So ist die Forderung einer

Universalakademie, welche Franz
Grundlage aufgenommen hat[1]), du
um ein gutes Stück der Erfüllung
vom Zaren einberufene Friedensko
der in der ersten Auflage über das
danken zur Diskussion gestellt und
mindesten als ernst zu behandelnd
Solche Postulate erwarten keine bal
durch öffentliche Besprechung. Si
so wird ihnen die gesetzgeberische
werden. Soll die Wissenschaft derm
die Gemüter einer vorgeschrittenen
Kirche über die minder vorgeschrit
rechtzeitig auf ihre vom immanent
Aufgaben besinnen und in planmäs
der allmählichen Harmonisierung de
schen und psychischen Höherbildung

Ohne dem autoritativen Votum
deriums der Sozialphilosophie vorzug
wärtige Stand der Biologie und S
sozialen Auslese sprechen zu w
ausgemacht, dass die soziale Wissens
der Nivellierungs- und Uniformieru
demokratie auslassen wird. Ein so
Sozialhistoriker wie W. E. H. Le
„History of European Morals", z. B.
suchungen dem Sozialismus selbst du
dem Dogma von der Unfehlbarkeit
Verneinung skeptisch gegenüber. D
Spencer die erbliche Uebertragung
annimmt, oder ob man mit Nägeli
nur von spontanen Aenderungen im
ableitet, macht nur einen Unterschie
aber hinsichtlich des Prinzips de
geht die Summierung kleiner Abweic
aber die Vererblichkeit gewisser Eig
mas bleibt auch da nach wie vor best
Hygiene, deren Grundlinien wir heu

[1]) Entwurf einer internationalen Ge
1901, Pierson.

[2]) Vgl. Democracy and Liberty. 2 Bde

[3]) Ueber den augenblicklichen Stand
Darwiniens et l'héridité des caractères acqu
und La théorie biochimique de l'héridité, e

lichkeit vor uns haben [1]), nicht darauf abstellen, die Geburt nur solcher Individuen zu begünstigen, welche nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung auch eine physiologische Höherbildung des Typus Mensch in Aussicht stellen. Während heute der Prozentsatz der Kretins den der Talente um ein Bedenkliches überragt [2]), wird ein sozialisiertes Menschengeschlecht in erster Reihe dafür zu sorgen haben, dass sich dieses Verhältnis umkehrt. Dies kann aber nur durch soziale Auslese geschehen. Im übrigen würden selbst in einem sozialdemokratischen Staat Talente und Genies ganz andere Plätze einnehmen als Kretins und Untermittelgut [3]). Ob also der sozialisierte Staat sozialdemokratisch oder sozialaristokratisch sein wird, ob er insbesondere in allen Kulturländern die gleichen Formen annehmen und nicht vielmehr an die herrschenden monarchischen bezw. republikanischen Traditionen anknüpfen wird, das an dieser Stelle entscheiden zu wollen, hiesse eine soziale Dynamik verfrüht in Angriff nehmen. Wir zeigen hier nur den Rhythmus in den sozialen Erscheinungen, die typische Regelmässigkeit in den sozialen Tendenzen unseres Zeitalters, müssen aber darauf verzichten, die Frage beantworten zu wollen, ob die Zukunft sozialaristokratisch, sozialdemokratisch sein oder ein Kompromiss zwischen beiden bedeuten, oder endlich in den verschiedenen Sozialstaaten sich auch gemäss den nationalen Traditionen verschieden gestalten wird. Ueber aller sozialen Dynamik lagert eben ein fataler Hauch von sektenbildendem Prophetentum, dem wir als konsequente Gegner alles Mystischen zu allerletzt verfallen möchten.

* * *

Endlich noch ein Wort über den letzten ideologischen Faktor: die Erziehung. An den heutigen Wissenschaftsbetrieb innerhalb der Pädagogik hat die Sozialphilosophie zwei Postulate zu stellen [4]). Ihrer Methode nach muss sie experimentell, ihren Zielen nach sozial werden. Die Individualpädagogik soll vermittels experimenteller Methoden ausgebaut und die so gewonnenen Ergebnisse sollen der im Entstehen begriffenen Sozialpädagogik zu Grunde gelegt werden. Für die eine wie für die andere werden wir auf Pestalozzi als schöpferischen Genius der neueren Pädagogik zurückzugreifen haben.

Ungeachtet der rückhaltlosen Anerkennung, die ich den pädagogischen Forschern unserer Tage nämlich als wissenschaftlichen Persönlich-

---

[1]) Vgl. A. Kühner, Grdr. d. öffentlichen u. privaten Gesundheitspflege, 1897, bes. die Kapitel: Hygiene der geistigen Arbeit, Arbeiterhygiene, Berufsstatistik, Gewerbehygiene.

[2]) Vgl. z. B. die „Gesellschaftspyramide“ bei Otto Ammon a. a. O., 2. Aufl., S. 56.

[3]) Vgl. A. Menger, Neue Staatslehre, 1903, S. 83 ff.

[4]) Vgl. m. Abh.: Experim. Pädagogik, Deutsche Rundschau, 22. Jahrg., Heft 11, Aug. 1896, S. 240 ff.

keiten zolle, vermag ich in deren A
unserer pädagogischen Erkenntnis
schon darum nicht zu erblicken,
spekulativ-dogmatischen Methode,
nicht ganz frei zu halten verstanden,
theoretische Ergebnisse in der Päd
nicht zu erzielen sind. Bei jeder
handlung, sei es philosophischer, sei
Argument gegen Argument, eine be
begründete, ein gewandter Dialekt
Und da die Grenzen dialektischer
sind, sofern der Scharfsinn des ein
bieten und eben darum im Schach
diese dialektischen Turniere, wie sie
an der Tagesordnung sind, als ehe
vielfach ins Spielerische und Unfru

Aus diesem Kreuz und Quer ein
seitig aufhebender Lehrmeinungen u
Theorien gibt es indes zum Glück
das wirre Gedankenlabyrinth chaoti
in der Luft schwebender Behauptung
durch keinen Zweifel zu erschüttern
ist die experimentelle Metho

Die herrschende Wissenschaft
wissenschaft, verdankt, wie bekannt,
die Geisteswissenschaften allgemach
wesentlich und vorzüglich der von
Umrissen — entworfenen induktiv-
gehemmte Siegeslauf dieser Method
eminente Geisteswissenschaft, wie d
dermassen bezwungen, dass sie sich
schaft die experimentelle Methode
mittlung und mit mathematischer Prä
geistiger Phänomene zu übertragen.
alle Anzeichen trügen, die Pädagogik
ist (und zu sein beansprucht), dazu
naturwissenschaftlichen Experiments
senilem Marasmus bewahrt bleiben.

Stellt der gegenwärtige Stand d
über den Tagesfragen stehenden ph
sches Durcheinander von mehr oder
dar, so soll eine experimentelle Päda
Tatsachen offenbaren. Waren die

fach entweder aus methodisch mangelhafter Schulerfahrung oder aus apriorischen Konstruktionen von vager Allgemeinheit erwachsen, aus denen alsdann die pädagogischen Regeln deduktiv abgeleitet wurden, so soll sich eine künftige experimentelle Pädagogik aus statistisch ermittelten oder experimentell erforschten Tatsachen induktiv aufbauen. Erst dann könnten an die Stelle der heute gültigen pädagogischen Normen und Regeln, die ja notgedrungen nur auf subjektive Wahrheit Anspruch erheben können, weil sie nur unter Anerkennung ihrer apriorischen Voraussetzungen Gültigkeit haben, objektiv gültige biologisch-pädagogische Tatsachen und weiterhin Gesetze treten. Bildeten bisher eine halbtheologische Ethik und die spekulative Psychologie die wichtigsten Hilfsdisziplinen der Pädagogik, so sollen in Zukunft Physiologie, Gehirnanatomie, die Biologie in ihrem weitesten Verstande, daneben aber auch Schulhygiene, Demographie, eine nach pädagogischen Gesichtspunkten ausgebaute Statistik, Soziologie, endlich und insbesondere die experimentelle Psychologie die hilfswissenschaftlichen Unterlagen bilden, auf denen ein künftiges System der experimentellen Pädagogik zu ruhen und sich aufzuerbauen hätte. Soll daher die heutige Pädagogik aus ihrer dogmatischen Erstarrung und empfindlichen Unfrische aufgescheucht werden, so ist hierzu eine radikale Frontänderung in ihrer Methode wie in ihrer wissenschaftlichen Grundlegung gleich sehr erforderlich.

Die hier vorgetragenen Gedanken und Forderungen liegen, wenn ich Pestalozzi richtig verstehe, durchaus auf der Linie seines philosophischen Denkens. Forderte er doch mit John Locke und Rousseau die Erfahrung als Ausgangspunkt aller pädagogischen Reformen! Dies und nur dies ist aber auch der tiefere Sinn meiner Postulate. Nur hat sich seit Pestalozzi der Begriff der Erfahrung erweitert und vertieft. Damals nannte man Erfahrung sorgfältige Beobachtung des Geschehenden und reflektierte dialektisch entwickelte Zusammenfassung des Geschehenen zu allgemeinen Regeln. Heute heissen wir Erfahrung das Provozieren von Geschehnissen, das durch künstliche Bedingungen vermittelte Heraustreiben und bewusste Hervorrufen von Tatsachen zwecks Ermittlung ihrer tieferen Ursachen und letzten Zusammenhänge. Früher lauschte man begierig auf die Laute, welche die Natur in freitägigem Schaffen zu uns sprach, und das nannte man Erfahrung; schwieg sie aber, so erfuhr man eben nichts. Heute zwingen wir die Natur zum Sprechen, und mag sie sich noch so spröde dagegen sperren! Durch Teleskop und Mikroskop, durch Lupe und Skalpell, durch Wage und Retorte, durch Titrier- und Färbemethoden nötigen wir die Natur, uns Tatsachen und Beziehungen zu enthüllen, die sie uns bisher beharrlich vorenthalten hat. Ja, die neueren Methoden der experimentellen Gehirnanatomie, wie sie sich in der Härtung, Einbettung, Färbung und feinstem Scheibenschnitt von sorgfältig präparierten Gehirnen darstellen,

seiner „Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft“ (Stuttgart, Fromman, 1899) in geschlossener Konzeption vorgeführt hat[1]. Es hat sich eben der Berufenen die Einsicht bemächtigt, dass nicht bloss Kinder der fortgesetzten Erziehung bedürfen, sondern auch Erwachsene. Und gleich wie Haus und Schule des Kindes Gemüt bilden, so erzieht das Leben die Erwachsenen. Was Familienerziehung und Schulbildung für die Kleinen bedeuten, das sind die politischen Einrichtungen, religiöse Satzungen und sozialen Institutionen für die Grossen. Wie wir nun die Erziehung der Kleinen der Laune und Willkür, oder der rohen Empirie, auf welcher sie vor der Konstituierung der Pädagogik als Wissenschaft beruhten, allmählich entzogen und sie nach festen pädagogischen Regeln geordnet haben, so bedarf die Erziehung der Grossen ebenfalls einer systematischen Wegleitung und strengen theoretischen Gliederung. Wir werden daher gut tun, die Unterscheidung zwischen der systematischen Erziehung der Kleinen seitens der Schule und die der Grossen seitens des Lebens so zu treffen, dass wir die erstere als Elementarpädagogik, die letztere hingegen als Sozialpädagogik charakterisieren. Die Sozialpädagogik stellt sich demnach als Wissenschaft von der Erziehung bezw. Willensbildung der Erwachsenen vermittels bestimmter sozialer Institutionen dar.

Die Wissenschaft der „Sozialpädagogik“ ist neu nur in dem Sinne, in welchem es überhaupt neue Wissenschaften gibt. Wissenschaften, die gleich Minerva mit unvermittelter Plötzlichkeit aus dem Haupte ihres Jupiters entsprängen, gibt es schlechterdings nicht. Junge Wissenschaften entsprudeln vielmehr wie frische Quellen dem ihnen günstigen Erdreich. Hat sich ein neues Quellengebiet im Erdenschosse angesammelt, dann springt's und sprudelt's aus hundert Furchen und Ritzen hervor, bis sich der entscheidende Mann findet, der die Quelle fasst. Genau so ergeht es neuen Wissensdisziplinen. Ist der Boden einer neuen wissenschaftlichen Zweigbildung günstig, dann sammeln sich die Keime und Säfte von hundert Seiten, bis sich die gegebene Persönlichkeit einstellt, die das Zerstreute, aber einander Zustrebende vereinigt und es zu einer eigenen Sondergestaltung vereinheitlicht.

Zwei hervorstechende Charakterzüge kennzeichnen das Völkerleben unseres westeuropäisch-amerikanischen Kultursystems im letzten Jahrhundert: der Ausbau des sozialen Bewusstseins und das Erwachen des sozialen Gewissens. Unter sozialem Bewusstsein verstehen wir die wissenschaftliche Erkenntnis des Völkerlebens nach seinen beiden Momenten der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge. Die Gleichzeitigkeit des Völkerlebens ermittelt die vergleichende Etnographie, welche vermittels ge-

[1] Vgl. m. Abhandlung: Pestalozzi als Völkererzieher, Deutsche Rundschau XXVII, 3. Dez. 1900.

wisser Querschnitte durch die soziale
lebenden wilden oder halbzivilisierte
Gruppen gemeinsame Entwicklungsges
wie Tylor, Morgan, Mc. Lennan u
menschlichen Zusammenlebens und
Erdenrund vergleichend-ethnographi
nachgegangen sind, haben den Sozi
Spencer, G. Ratzenhofer, Charles Le
Tarde und Lester F. Ward die Mitte
Bewusstsein unseres Kultursystems in

Dank der Soziologie sehen wir
gang des Menschengeschlechts mit
vorangegangenen Geschlechter. Jer
wicklungsprozess — ich will nicht
unreflektiert — als natürliches Erze
schaffende und nachbessernde Mensch
möchte. Rechtliche Institutionen, st
schaftliche Gliederungen hatten ihr reg
wie etwa die Bäume des Urwaldes od
Das Individuum verhielt sich danach
der Baum zum Wald, wie die Spez
Krieger zum Heere. Die Soziologie
dass wir Menschen in unserem Zusamn
räumliches Nebeneinander darstellen,
dass wir im ständigen Wechselverhält
dessen unsere gegenseitigen Beziehun
sicht regeln können. Bäume bleiben
die Natur sie gestellt hat, bis Wind
oder roden: Herdentiere verharren i
ander innerhalb der ihnen von ihren
Und Naturmenschen, deren soziale Or
entwickelter Herdentiere erhebt, regel
ebenso wie jene nur nach ihren soziale
die nicht mehr von ihren Instinkten
Handelns erhalten, sondern wesentlich
langen zu einem sozialen Bewusstsein.
sich somit als letztes und tiefstes Er
gemeinen und der sozialen Wissensche
wir erst im 19. Jahrhundert die sozia
zu einer eigenen Disziplin ausgestaltet
behaupten, dass das soziale Bewusstsei
Charakteristikum des 19. Jahrhunderts
wohl behaupten darf, dass im 18. das

liche, im 16. das religiöse und im 15. Jahrhundert das künstlerische Bewusstsein unser Kultursystem vorwiegend beherrscht habe.

Das Erwachen des sozialen Gewissens innerhalb unseres Kultursystems ist die unmittelbare Folge des erstarkten sozialen Bewusstseins. Man missverstehe uns nicht. Wir wollen die segenbringende Wirksamkeit von Staat und Kirche, wie sie sich in der Linderung des Massenelends wohl zu allen Zeiten offenbarte, nicht verkennen. Nur missbehagt unserem sozial fühlenden Zeitalter die frühere Aeusserungsform des Mitleids, jene mittelalterliche Caritas, welche selbst in ihrer mildesten Fassung von einem peinlichen Beigemisch bettelhafter Almosenhaftigkeit nicht freiblieb. Für ihre eigenen Armen haben die kirchlichen Institutionen jeweilen grosse Opfer gebracht, aber es fehlte diesen Gaben System und Organisation. Es lag eben ausserhalb ihrer Aufgaben, der Armut vorzubeugen; die Kirche beruhigte sich vielmehr dabei, die schon bestehende zu lindern.

Hier musste die Wissenschaft eingreifen. Wie uns die Hygiene darüber belehrt, dass Vorbeugungsmassregeln gegen Krankheiten ungleich wirksamer sind als die vorhandenen Heilmethoden gegen schon ausgebrochene Krankheiten, so hat uns eine soziale Hygiene darüber aufgeklärt, dass es weniger darauf ankommt, für die schon bestehende Armut zu sorgen, als darauf, vorzusorgen, dass die Quellen der Armut beizeiten verstopft werden. Ein soziales Regulierungssystem der nationalen Arbeit kann Arbeitsgelegenheiten schaffen und eben dadurch die Veranlassung zum Elend aufheben. Die soziale Gesetzgebung ist gleichsam eine Hygiene des Gesellschaftskörpers; sie hat durch vorsorgliche Massregeln auf der einen Seite Stauungen auf dem Arbeitsmarkte zu verhüten, also der Arbeitslosigkeit methodisch vorzubeugen, während sie auf der anderen durch ein klug erdachtes Leitungssystem nationaler Arbeit den Ueberschuss an Arbeitskräften dorthin lenkt, wo diese not tun. Solche Aufgaben aber liegen ausserhalb des augenblicklichen Machtbereichs der Kirche. Nur der Staat als Inhaber der disziplinierten Zwangsgewalt vermag heute auf dem Wege der Gesetzgebung das erwachte soziale Gewissen zu beschwichtigen, indem er seinen Forderungen unbedingte Nachachtung verschafft.

Unser heutiges soziales Gewissen, welches, mit Herkner zu sprechen, das Massenelend als „brennenden Schmerz" empfindet, fordert nun aber nicht bloss Fürsorge für die Armen, wie einst die Kirche, sondern vor allem Vorsorge gegen die Armut, wie sie eben nur der Staat mit seinen gesetzgeberischen Machtmitteln durchsetzen kann. Dieses soziale Gewissen spricht ebenso aus den kaiserlichen Erlassen vom 4. Februar 1890, wie aus der Enzyklitika „rerum novarum" des jüngst verstorbenen Papstes Leo XIII. vom Jahre 1891. Ja man darf füglich behaupten, dass dieses ursprünglich von revolutionären Bohrern aufgerüttelte soziale Gewissen heute alle

der „Masse“ unmöglich beruhigen. Wir werden vielmehr nach entsprechender Ausgestaltung einer sozialen Empfindungs-, Gefühls- und Willenslehre — der Analogie der Individualpsychologie folgend — die höchsten Einheitspunkte der sozialen Psychologie auszumitteln haben. Das Wort Hegels, „Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren“, wird in der sich demnächst ausbauenden sozialen Psychologie sicherlich wieder zu Ehren kommen. Eulenburg streift bereits den Gedanken, dass gewisse „Sättigungs“erscheinungen der sozialen Gruppen sich ungezwungen nach dem triadischen Rhythmus Hegels, dem Dreivierteltakt von Thesis, Antithesis und Synthesis, erklären lassen. Das Verhältnis des einzelnen zum Allgemeinen, der Persönlichkeit zur Masse, der einzelnen sozialen Gruppen zur bürgerlichen Gesellschaft, endlich das der Gesellschaft zum Staat muss gewissen, uns noch verborgenen sozialen Gesetzen unterworfen sein. Der Rhythmus des Zusammenwirkens menschlicher Individuen innerhalb ihrer sozialen Gruppen, die typisch wiederkehrende Regelmässigkeit im Zusammenschmelzen von kleineren sozialen Gruppen zu grösseren Verbänden — die Horde wird überall zur Sippe, die Sippe zum Clan, der Clan zur Gens, die Gens zur Phratrie, die Phratrien integrieren sich zum Volk, das Volk zum Stadtstaat, die Stadtstaaten zur Nation, die Nation zum Staat, die Staatenbunde zum Bundesstaat — das alles kann kein purer Zufall sein. Wer hier noch vom Zufall spricht, der hat sich in ein soziologisches „asylum ignorantiae“ eingenistet. Der Umstand, dass bei allen zivilisationsfähigen Stämmen des Erdenrundes die soziale Entwicklung sich in grossen Zügen durchweg so vollzogen hat, wie wir sie soeben angedeutet haben — dieser soziologische Parallelismus verbietet schlechtweg die Ausflucht, als ob im Zusammenwirken gerade menschlicher Individuen Willkür, Laune und Zufall die treibenden Mächte wären.

So gut wie wir in unserem Mechanismus und Chemismus unverbrüchlich festen Naturgesetzen unterstellt sind, ebensosehr wird auch unsere soziale Organisation obersten Entwicklungsgesetzen gehorchen. Nur sind diese Gesetze, auf welche ja die oben gekennzeichneten Rhythmen der sozialen Entwicklung letzten Endes zurückdeuten, schwerer auffindbar als die mechanischen und chemischen Formeln. Denn unsere soziale Organisation, welche die höchsten Lebewesen zu Einheiten verknüpft, muss mit der raffiniertesten Form der Bewegung, nämlich der Selbstbewegung, rechnen, welche eben mechanischer und chemischer Bewegung abgeht. Schon das niedrigste Lebewesen hat Selbstbewegung. Eben darum ist es in seinen Verbindungen nicht so leicht zu fixieren wie die mechanische Bewegung (durch Stoss und Druck, durch Attraktion und Repulsion) oder die chemische (durch Fortpflanzung von Molekül zu Molekül nach Verwandtschaft und Verbindungswiderstand). Wesen, die sich selbst be-

Zustand aber seinem Wesen nach ein „Gewaltzustand“ ist, so müssen „Erziehung und Gesetzgebung“ sich dem Gange der Natur anschmiegen; denn die „Umstände machen den Menschen; aber ich sah ebenso bald, der Mensch macht die Umstände“, heisst es in den „Nachforschungen“. Die Natur aber wird von der Kraft, der Energie beherrscht. Die lebendig-organische Natur insbesondere verfolgt offenkundig die Tendenz, ein Maximum von Leistungsfähigkeit mit einem Minimum von Energie zu erreichen.

Dieses Beispiel der Natur muss die Sozialpädagogik des beginnenden Jahrhunderts ständig vor Augen halten. Fichte hat sich zu dem Satz bekannt: „Nicht das Sein ist ewig, sondern das Tun.“ Trägheit sei das Erbübel, das peccatum originale. Und so kennzeichnet sich der ethische Pantheismus Fichtes als Philosophie der Arbeit. Sein „Ich“ ist nur theoretisch, um praktisch sein zu können. Sittlichkeit ist Tätigkeit um der Tätigkeit willen. Werde selbständig, handle autonom; mache dich frei, so lauten die sittlichen Imperative Fichtes. Und je mehr wir neuerdings durch die Untersuchungen des Leipziger Nationalökonomen Karl Bücher (Entstehung der Volkswirtschaft) darüber aufgeklärt worden sind, dass der Naturzustand der Menschheit der der Trägheit ist, umso volleres Verständnis werden wir der Pestalozzischen Sozialpädagogik entgegenbringen, die, wie die Fichtes, in eine Philosophie der Arbeit ausmündet. Pestalozzi sieht eben in „der physischen Anstrengung des Menschen ein wesentliches Fundament seiner Verstandesbildung“, zumal die Arbeitsamkeit vorzüglich geeignet ist, das Gleichgewicht der menschlichen Kräfte zu erhalten und zu stärken. Und so würde Pestalozzi der Natorpschen Formel der Sozialpädagogik: „Durch Arbeit- und Willensregelung zum Vernunftgesetz“ (S. 80) nach allem, was wir jetzt von ihm wissen, vorbehaltlos zustimmen können. Aber auch *unsere* Fassung der sozialethischen Aufgaben des 20. Jahrhunderts dürfte Pestalozzi seinen Beifall nicht versagt haben, denn sie liegt ganz in der Richtung seines auf die Philosophie der Arbeit gestellten soziologischen Denkens, und lautet: „Warum sollen wir sittlich sein? Weil wir glücklich sein wollen. Wie sollen wir sittlich sein? Indem wir lernen, stündlich zulernen, arbeiten, an uns geistig arbeiten, und den Zusammenhang des Weltganges (Naturwissenschaften) und der Menschenschicksale (Geisteswissenschaften) zu erforschen. Aus der Einsicht in diesem Zusammenhang erwächst in uns die Kraft, unsere eigensüchtigen Triebe zu sänftigen, die Instinkte zu adeln, um solchergestalt die letzten Reste unserer angestammten Raubtiernatur mit Stumpf und Stiel auszumerzen“ (An der Wende des Jahrhunderts, S. 240). Wer sich um *diese* Fahne schart, dem gilt weder Schopenhauer noch Rembrandt, noch endlich Nietzsche, sondern und vor allen — Pestalozzi als Erzieher.

Vierzigst

Zum politischen ur

Die Vertreter der Wissensch
haben für unsere allem Afterglau
wie für die Griechen einst Pythi
wie für die Juden Seher und Pro
und Vates, wie für das Mittelalter
jene aus einem gewissen psychologi
Dinge geoffenbart haben, die zuw
sie mit kluger Berechnung die Z
Erfahrungen zu deuten wussten,
recht der Philosophen, auf Grun
trachtung des Gewordenen, sowie d
Ergründung des Bestehenden die v
vorhersagen zu dürfen. Für die u
wird der heutige Soziologe freilich
wollen, wie Kepler einst, als er W
jener aus der Konstellation der Ge
sofern er vielleicht aus vorausgeseh
auf die Ratsamkeit oder Bedenklich
wir heutigen Soziologen auf Grun
der Völkergruppen und der sie bew
der künftigen sozialen Entwicklung
Auguren einander nicht anzuläche
öffentlichen Markte des Lebens b
nicht auf verschwiegene Künste, s
die aller Welt zugänglich sind.
sagungen nur den Wert einer W
gewichtigste Erfordernis einer jede
ist, dass kein bei diesem Kalkül
nachlässigt oder gar eliminiert wir
sehen, erscheint die soziologische
der Kantische Entwurf zum ew

[1]) Im folgenden ist meine im Ja
Kantischen Abhandlung „Zum ewigen F
des ewigen Friedens und die soziale Fr
der Geschichte des Ideals des ewige
wurde, musste in diesem Zusammenha
Buches Umgang genommen werden. Die
Gelegenheit, derselben ein Memorandum,
überreichen, abgedruckt Deutsche Runds
hunderts, S. 348 ff. Die philosophischen
soweit sie in den Rahmen dieser Vorlesu
gebaut worden.

unvollkommen, weil eine Reihe von wesentlichen Faktoren, welche nach dem heutigen Stande der Soziologie bei einem solchen Kalkül unerlässlich sind, von Kant noch gar nicht berücksichtigt werden konnten, zumal seinem Jahrhundert die wissenschaftlichen Vorbedingungen dazu durchaus abgingen. Denn die vergleichende Ethnographie, die Paläontologie, sowie das gesamte Gebiet der Biologie, welche die wissenschaftlichen Voraussetzungen unserer heutigen Soziologie bilden, waren im Zeitalter Kants kaum ihren Rudimenten nach, geschweige denn als fertige Wissenschaften vorhanden. Zudem hatte Kant, wieder in Uebereinstimmung mit seinem Zeitalter, nur die eine Seite des soziologischen Problems — die Aussenseite — erfasst, während ihm die andere — die Innenseite — vollkommen entging.

Seine Voraussage eines ewigen Friedens, wofern gewisse Bedingungen erfüllt werden, bezog sich nur auf das Verhältnis der einzelnen Völker zueinander, aber nicht auf das der einzelnen Gruppen, Klassen und Stände innerhalb eines und desselben Volkstums. In jener politischen Explosion, welche sich unter dem Namen der französischen Revolution vor seinen Augen vollzog, sah Kant nur die auf der Oberfläche umherliegenden politischen Trümmer, nicht aber die im Schosse der sozialen Evolution vor sich gehenden Umwälzungen, deren erster, unbeholfener Ausdruck die politischen Revolutionen waren. Kant sah nur die Wirkungen, ahnte aber noch nicht deren letzte Ursachen; er bejubelte die Geburtsstunde des dritten Standes, ohne zu ahnen, dass die Deutung dieses Schauspieles auf einer optischen Täuschung seines Zeitalters beruhe. Denn bei Lichte besehen, wurde nicht der dritte, sondern der vierte Stand unter den Wehen der grossen französischen Revolution geboren. Für den dritten Stand handelte es sich dabei in Tat und Wahrheit nur um eine Mündigkeitserklärung. Das in Bildung und Besitz (Welthandel) erstarkte Bürgertum erklärte einfach seine Volljährigkeit und suchte in der Revolution die Anerkennung dieser Volljährigkeit „de jure“ zu erzwingen, nachdem es sie „de facto“ längst erlangt hatte. Was man also damals für die Geburt des Sohnes hielt, war in Wirklichkeit nur dessen Mündigkeitserklärung, bei welchem Akt sich freilich gleichzeitig die Geburt des sehr unliebsamen Enkels ankündigte. Und mag der dritte Stand immerhin diese ihm höchlich unwillkommene Frühgeburt des vierten als fatale Bastardzeugung verschreien, so findet er für diese bequeme Interpretation vor dem Gerichtshof der Wissenschaft kein Gehör. Die heutige Soziologie stellt vielmehr fest, dass der vierte Stand kein Findling, vielmehr der legale Spross des dritten ist.

Schlichen sich daher in den soziologischen Kalkül Kants eine Reihe von Rechenfehlern ein, die inzwischen aufgedeckt worden sind, so erwächst dem heutigen Soziologen bei der Durchprüfung des Kantischen Entwurfs „zum ewigen Frieden“ die Aufgabe, die inzwischen ermittelten Zahlen

in die Wahrscheinlichkeitsrechnung
dieser Faktoren das Fazit von neu
das Kantische Friedensproblem wie
die Formel zuspitzen: Welche A
die Kantische Idee des ewig
legung einmal des heutigen St
der heute die gesamte vorges
ternden und sie aufwühlenden

Die Antwort wird verschieden
tum oder das Individuum ins Au
werden uns die Schlussfolgerung
eines ewigen Friedens oder richtige
stillstandes unter den zivilisierten V
die eines dauernden Friedens unte
teressengruppen innerhalb eines jede
nierten Nein zu antworten haben.

Wie einst die Kriegsführer, b
Auguren und Vates über den vora
fragten, so verlangen die Friedensfü
Auguren, die Philosophen, hören, de
erst recht beherzigenswerten Worte
Philosophen über die Bedingun
lichen Friedens sollen von den
zu Rate gezogen werden" (Kan

Das Hauptargument der Befürw
ist die niemals bewiesene, weil unbe
bergende Behauptung: „der Krieg
geschlechts begründet", oder gar,
Friede", 1899, 2. Aufl., S. 11) aus
sei ein Bestandteil der göttlichen
die für Prof. Stengel auch in staats-
gebende Autorität der Bibel anbela
schaftlichen Erörterungen ein argu
als logisch annehmbar gelten lassen
will sagen: Für bewiesen gilt einem
mathematisch oder logisch in bündig
dargetan, nicht aber, war dieser ode
grösste, behauptet, dieses oder jen
verkündigt hat. In den Augen
geradezu „waffenklirrend", und das
geben wird, solange die Weltzeit dau
tönen mir andere Klänge entgege
Alten Testament die Worte: „Nicht

Schwert, und sie lernen nicht mehr den Krieg"; „Gott verkündet den Frieden den Völkern; und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer", sowie im Neuen: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heissen"; endlich den Segensspruch: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und an den Menschen ein Wohlgefallen." Man ersieht hieraus, wie verfänglich diese Art von Argumentation ist.

Jetzt wenden wir uns gegen die petitio principii der Vertreter einer Philosophie des Krieges: Ist der Krieg wirklich „in der Natur des Menschengeschlechts" begründet? Die wissenschaftliche Antwort auf diese Frage vermag natürlich nur diejenige Disziplin zu erteilen, welche sich mit der „Natur des Menschengeschlechts" berufsmässig befasst: die Philosophie bezw. deren jüngster, selbständiger Sprössling: die Sozialphilosophie. Die zahlreichen Beantwortungen der philosophischen Frage nach der Natur des Menschengeschlechts lassen sich ungezwungen auf drei Haupttypen zurückführen, welche ihrerseits alle Unter- und Spielarten von parallelen Gedankenschattierungen in sich aufsaugen.

Erstens die Gewaltrechtstheorie (Thukydides, Kallikles, Hippias, Epikur, Lucrez, Macchiavelli, Hobbes und Spinoza)[1]. Danach ist die Grundnatur des Menschen „böse". Jeder ist jedem von Natur aus fremd und feind. Die Formel lautet: „homo homini lupus" — der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. Die kirchliche Fassung dieses Problems des „radikalen Bösen" heisst: Sündenfall, die philosophische: Egoismus. Der Mensch wird im Naturzustande nur von einem Grundtrieb beherrscht, dem der Selbsterhaltung, dessen negative Seite ein Kampf aller gegen alle ist, während die positive im „Willen zur Macht" ihren Ausdruck findet (Hobbes, Nietzsche). Diese naturalistische Theorie leugnet wohlverstanden das Vorhandensein altruistischer Gefühle keineswegs; nur sind ihr diese sekundärer, nicht, wie der Egoismus, primärer Natur. Der Egoismus, der Naturzustand des Kampfes aller gegen alle, erzeuge eben naturnotwendig, sei es infolge von Furcht (Kallikles, Hippias, Hobbes), sei es vermittels kluger Berechnung (Bentham, Spencer), den Altruismus aus seinem Schosse, welcher an die Stelle des Kampfes aller gegen alle die Arbeit aller für alle setzt.

Dieser Gewaltrechtstheorie steht nun zweitens die von Aristoteles und den Stoikern stammende Gefühlstheorie schroff gegenüber. Diese hält den Geselligkeitstrieb für ebenso ursprünglich wie den Selbsterhaltungstrieb. Danach ist der Mensch schon von Hause aus kein wildes Raubtier, sondern ein zahmes Herdentier. Die sozialen Instinkte sind ebenso primär wie die antisozialen (Bodin, Grotius, Shaftesbury, Hutcheson).

---

[1]) Die psychologischen Theorien über den Gesellschaftsursprung in meiner Abhandlung: Der Ursprung der menschlichen Gesellschaft, Literaturbl. der N. fr. Presse, Nr. 13792, 18. Jan. 1903, sowie die Essays XI und XII in meinem demnächst erscheinenden „Sinn des Daseins", Tübingen, Mohr.

Die Sympathie, das Einstehen
Wort gehöre zur menschlichen Gr
Wölfe im Urwalde stehen die Natur
umgekehrt: „homo homini deus" (
so lehren die Gefühlsphilosophen und
Mensch gut und edel; erst die Ku
egoisiert (Cyniker, Stoa, Rousseau,
ist die Vernunftrechtstheorie (L
Zusammenleben und soziale Zusamm
liches Vernunftgebot, der Ausfluss de
(Lumen naturale). Die menschliche
bote sind von unbedingter Gültigke

Die scheinbar unversöhnlichen
der „menschlichen Natur" sucht nun
optimistische Sozialphilosophie folgen
zu bilden. Epikur hat recht für de
tion, die Stoa für die späteren Entwi
tionstheorie löst die Vertragstheorie
drei Theorien, die heute immer noch
philosophen bilden, ist darin zu su
falschen Voraussetzung ausgehen, di
sei ein unveränderter Abdruck von
sprung und gegenwärtiger Status d
nicht, wie wir dies früher in ander
haben. Die Entwicklungslehre zei
der Entwicklungsgang des Individuun
licher Abfolge von seinem Ursprun
kaum noch gemeinsame Züge mit sei
daher der Annahme entgegen, dass
punkt, der vollendete Altruismus
wicklung stehen könnte. Alle sym
zeugnisse des gesellschaftlichen Zusan
diese Arbeit aller für alle an Stelle
alle der Furcht (Hobbes), dem Mi
wollen (Shaftesbury), der hinterlistig
hauer), dem Vernunftgebot (Kant,
Nützlichkeitserwägung (Bentham, M
schlägt gegenüber der vollendeten
geblichen Raubtier — der „blonden
Linie der westeuropäisch-amerikanis
geworden ist. Wie dem Räuberwes

[1]) Vgl. E. V. Zenker, Die Gesellscha

Ueberrest der ungezügelten Raubtiernatur innerhalb unseres Kultursystems, unfehlbar das letzte Stündlein schlagen wird, so werden mit der Zeit alle Reminiszenzen unweigerlich getilgt werden müssen, welche dem Kulturmenschen als atavistische Schädlinge aus der überwundenen Zeit des Naturmenschen immer noch anhaften.

Gehört nun der Krieg zum unabtrennbaren Wesen der menschlichen Natur, wie die Vertreter der Philosophie des Krieges behaupten? Offenbar nicht. Denn von den drei möglichen philosophischen Theorien über die Natur des Menschen behaupten die beiden letztgenannten, dass Wohlwollen und Sympathie (Altruismus), wenn nicht angeboren, so doch sicherlich der menschlichen Natur eingeboren, zugewachsen, im sozialen Entwicklungsprozess notwendig hinzu erzeugt worden sind, während die erstere, die naturalistische Gewaltrechtstheorie, den Kriegszustand, den Egoismus zwar für primär hält, aber eben deshalb mit Hobbes und Spinoza folgendermassen folgert: Gerade weil der Krieg den Ausgangspunkt menschlichen Zusammenlebens bildet, so heisst sein Zielpunkt: Friede.

Alle rechtsphilosophischen Theorien sprechen sich demnach im Sinne einer Philosophie des Friedens aus. Abgesehen vom antiken Sophisten Hippias und dem modernen Nietzsche wüsste ich keinen Denker von eigenem Gesichtsschnitt zu nennen, welcher im Krieg mehr sähe als blosses Mittel, als notwendiges Durchgangsmoment. Den Krieg als Selbstzweck zu begreifen, blieb in der Philosophie stets das traurige Reservatrecht der logisch Entgleisten und der dialektisch Deklassierten, der Sophisten. Eine mathematische Beweisführung gibt es in der Sozialphilosophie freilich nicht oder — bleiben wir vorsichtig — noch nicht. Was zur wirklichen Grundnatur des Menschen gehöre — ob Krieg oder Frieden —, lässt sich demnach augenblicklich noch nicht mathematisch, sondern nur entweder logisch oder historisch beweisen. Den logischen Beweis zu Gunsten einer Philosophie des Friedens glauben wir an der Hand der drei möglichen Interpretationen der Menschennatur schon angetreten zu haben. Wir stützen diesen nunmehr durch eine geschichtliche Betrachtung, zumal wir der Ueberzeugung leben, dass die grossen Fragen der Soziologie nur auf dem Wege der vergleichend-geschichtlichen Forschung ihrer Lösung näher gebracht werden können. Wir stehen nämlich auf dem von Vico, Herder und Buckle vorbereiteten Boden, dass die Geschichte das grosse Laboratorium der Geistes- und Sozialforscher ist und bleibt. Die Geschichte aber lehrt folgendes:

Fremder und Feind waren, je weiter wir geschichtlich zurückgreifen, desto durchgreifender, Synonyme. Nicht bloss den Griechen war jeder Nichthellene ein Barbar; jedes antike Kultursystem sah in jedem anderen gelindestens eine Albernheit, in der Regel sogar nur Greuel[1]).

---

[1]) Vgl. E. V. Zenker, Die Gesellschaft, Bd. II, 1903, S. 58.

Das gegenseitige Sichverstehen, das
psychologischer Besonderheiten und
liebevolle Versenken vollends in fren
durchgängig gebräuchlichen Verächt
halb unseres Kultursystems zumal
schichtliches Faktum. Die Erkläru
Reihe von weltgeschichtlichen Mome
der aufeinander folgenden „Weltreicl
Persien, Griechenland, Rom), in der
Verkehrsmittel, besonders durch den
der aus allen diesen Faktoren herausg
tung der Sitten, Religionen, Verfassu
man eben anfängt, vergleichend-ges
mehr fremde Fehler allein in die Au
Eben damit aber erweist sich mit d
Kollektivaufgeblasenheit der Selbstbev
Einzigkeit und „Auserwähltheit" des

Aus dem allmählich sich einstel
wächst allgemach ein gegenseitiges
nicht mehr eo ipso ein Feind oder
michnichtan. Fremde werden unter
der rohen Faust, die man jedem I
nunmehr der friedliche Händedruck.
schafft nicht bloss ein Kriegsrecht,
recht, endlich sogar förmliche inte
(Foedus und Sponsio).

Welche Fortschritte das Völker
internationalen Vereinbarungen aller
rechtskodifizierung, das internationale
haben, das alles liegt so offenkundig
der vergleichend-geschichtlichen Betr
stellen kann: Die Menschheitsgesch
Tendenz beherrscht, den dauernden
dauernden Kriegszustandes zu setzen.
der Geschichte, künftig mehr durch
werden. Statt Eifersüchteleien Bü
politisches Gleichgewicht und Gerech
ruhen geschlossene Organisation der
kanischen Kultursystems; statt auf
kämpfe; statt der wilden, aber unz
verlässige Verträge; statt Blut Tinte

[1]) Zusammengestellt in meiner Schrift
soziale Frage, Berlin 1896, Reimer, S. 12.

Das Ergebnis der geschichtlichen Betrachtung läuft also dem der logischen durchaus parallel. Die Erwägungen der Denker wie die Tendenz der geschichtlichen Handlungen der Völker zeigen die gemeinsame Richtung, dass künftig nicht mehr die Instinkte, sondern die Vernunftgründe die Völkerschicksale zu lenken berufen seien. Was die Instinkte durch ihr bisheriges Sprachrohr — die Kriege — nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht haben, sollen die Vernunftgründe durch ihr Organ — die Verträge — vollkommen zur Darstellung bringen. Erst der Vertrag verwandelt das homo homini lupus in ein homo homini deus, das Tier in einen Menschen, die brutale Willkür in eine geregelte Rechtsordnung, die ungestümen Instinkte in ruhige Verstandeserwägungen. Und wenn die im Haag abgeschlossenen Verträge keinen anderen Erfolg haben sollten, als dass die Völker durch den moralischen Druck ihrer Verträge gehalten würden, entfesselten kriegerischen Volksleidenschaften nicht sofort impulsiv nachzugeben, sondern vorerst den Schiedsspruch des zu ernennenden Areopags abzuwarten, so wäre dieser Erfolg allein des Schweisses aller Edlen wert. Denn gegen plötzlich aufflammende Volksleidenschaften gibt es kein besseres Sicherheitsventil als Gewinnung von Zeit. Wären Völker vor der definitiven Kriegserklärung zunächst zur Anhörung des Schiedsspruchs des von ihnen gemeinsam eingesetzten Tribunals verpflichtet — und sei es auch nur moralisch —, so würden mancher Konflikt an Schärfe, manche momentan aufzüngelnde Gereiztheit an Heftigkeit, mancher vermeintliche Casus belli an Schroffheit erheblich einbüssen. Die Zeit heilt namentlich dort Wunden, wo nur kriegerisches Strohfeuer auflodert, wie wir dies fast täglich beobachten. Handelt es sich um wirkliche Lebensinteressen oder entscheidende Machtfragen zweier Nationen, wie vor einem Menschenalter zwischen Frankreich und Deutschland, so wird eben der kleine Aufschub seitens des Schiedsgerichts gerade der beste Prüfstein sein, ob grundmässige Gegensätze obwalten oder nur Verletzung nationaler Eitelkeiten vorliegt. Im ersteren Falle wird es ja den Nationen immer noch unbenommen bleiben, zur ultima ratio des Schwertes zu greifen. Nur verlangt die Philosophie des Friedens, dass dieses Schwert tatsächlich die ultima und nicht die prima ratio sei.

Denn auch wir geben uns nicht dem Zauber der den Friedensfanatikern offenbar vorschwebenden Fata Morgana eines ewigen Friedens hin. Ja, auch wir halten mit Kant den „ewigen Frieden“ für eine „unausführbare Idee“. Wir sehen in diesem Gefühlsschwarm der Friedensapostel nur Ideale. Ideale aber werden überhaupt nicht erreicht, sondern immer nur erstrebt; sie bezeichnen nicht so sehr die letzten Ziele, die verwirklicht werden sollen, als vielmehr die einzuschlagenden Richtungen, die jenem Ziele entgegenführen, ohne es je zu erreichen. Diese End-

losigkeit der Richtung ist aber kei
das Einschlagen des Weges an sich

Dem Utopismus der völligen
nur der baldigen Aufhebung der steh
des Friedens nicht gefangen. Das S
die uns an Volkszahl gewachsen un
immer noch im Hintergrund der W
dämmerung der Kultur"[1]). Die So
des Heraklitischen Wortes „der Ka
Dinge" tief durchdrungen. Sie übe
Kampf ums Dasein und von Spenc
Passendsten. Nur unterscheidet sie
ist bloss eine Form des Kampfes,
erst die Erde zur Zufriedenheit de
Kulturvölker aufgeteilt, dann entfä
führung von selbst. Mit der Erfüll
der sie herbeiführenden Mittel hinfäl
meidliche Kampf auch in aller Zuk
behalten wird, hängt in erster Linie
der Machthaber unseres Kulturkreise

Sobald unser Kulturkreis seine
geführt, die Erde aufgeteilt und somi
sättigt haben wird, dürfte der Kamp
schwächt, ja zu völliger Bedeutungslosi
der Krieg als solcher also, son
Menschennatur begründet. D

Ob aber dieser Kampf immer
beibehalten, ob nicht vielmehr zwi
staaten unseres Kultursystems dermal
ein dauernder politischer Friede ein
nach gewissenhafter Deutung aller
der Zeit keineswegs im Sinne der
scheiden.

Wird aber auch der Kampf in
mehr abschwächen, so ist ein völliges
weder wünschenswert noch erfüllbar.
und Kunst, Sprache und Tradition, T
Gewerbe werden reichlich dafür s
Wettkampf, einem unablässigen Ansp
entfaltung niemals an Stoff fehle. D
Friedens lautet also rücksichtlich de

---

[1]) H. Schurtz, Urgeschichte der Kultu

führenden Kulturstaaten: Friede durch Vertrag; hinsichtlich der Kraftentfaltung der Individuen hingegen: Kampf durch Wettbewerb. Der Krieg ist eine historische Kategorie, gültig nur so lange, als der militärische Typus im Interesse der Selbsterhaltung unserer höheren Kulturformen liegt. Der Krieg gehört somit nicht zum unabtrennbaren Wesen der Menschennatur als solcher, sondern nur zum auszeichnenden Merkmal jener geschichtlichen Konstellation, welche den kriegerischen Typus des Menschengeschlechts naturnotwendig aus sich heraus erzeugt hat. Bei veränderter geschichtlicher Konstellation, sei es durch wachsende Intelligenz, sei es durch zunehmendes öffentliches Ethos und erstarkendes wechselseitiges Vertrauen, kann sich der kriegerische Typus des Menschengeschlechts sehr wohl abschwächen, um allmählich in den industriellen, weiterhin aber in den sozialen Typus des Menschengeschlechts überzugehen, wie ihn der von mir vertretene soziale Optimismus als tiefsten Sinn der Menschheitsentwicklung begreift.

Anders hingegen verhält es sich mit dem Kampf. Dieser ist keine historische, sondern eine psychologische Kategorie, d. h. er gehört nicht dieser oder jener Geschichtsepoche an, wie der Krieg, vielmehr allen Zeiten, den künftigen nicht weniger als den verflossenen. Ohne Kriege haben ganze Völkerstämme sich Jahrhunderte behaupten können, ohne Kämpfe nicht einen Augenblick. Der Kampf also, und nur dieser, gehört als psychologische Kategorie der Menschennatur unabtrennbar an. Kriege unter Kulturstaaten können vielleicht einmal verschwinden, Kämpfe unter Individuen aber niemals.

Der Antagonismus in Religion und Sitte, in Rechts- und Staatsbegriffen, im politischen wie im wissenschaftlichen Leben, in technischen und künstlerischen Fragen, in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Anschauungen, in Rang und Beruf verschärft sich zusehends von Generation zu Generation. Darin bildet das Individuum das lebende Widerspiel zu seiner sozialen Gruppe. Die soziologische Polarität äussert sich darin, dass die Gruppen zu immer weiter um sich greifender Vereinheitlichung drängen, während die Individuen immer ausgesprochener psychisch auseinander treten. Dieser Kampf aber ist unausrottbar und untilgbar. Auch dies hat der dunkle Philosoph von Ephesus in einem erst vor fünfzig Jahren aufgefundenen Fragment ahnungsvoll verkündet, indem er in einem seiner epigrammatisch zugespitzten Sentenzensprache ausführt: „Und die einen hat er (nämlich der Kampf = πόλεμος) als Götter erwiesen, die anderen als Menschen, die einen hat er zu Sklaven gemacht, die anderen zu Freien“ [1]).

Der Unterschied in den Begabungen der Menschen ist ein unauf-

[1]) Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1896, Bd. I, 60, und dazu die Note S. 428.

hebbarer [1]). Und je weiter wir kultu
Assoziationsbahnen in unserem Nerv
diesen gegebene, sich vererbende po
sich steigert, desto grösser wird d
dieser Individuen.

Ist es aber auch weder mög
dieses unaufhörlichen sozialen Kampf
die elektrische Reibung zwischen de
Kultur sich kundgebende Entladung
in der Lage, die Formen dieses K
Und so dürfte denn den nächsten (
in dem gleichen Masse, wie das u
fizierung der Kulturvölker gearbeite
vermittels jenes Rechtssozialismus, s
Formen menschlichen Zusammenwi
vorangegangenen Vorlesungen gefo
zu ebnen.

Die Härte in der augenblickliche
liegt eben vornehmlich in der ungle
Wem das Ungefähr den Gefallen
Wiege zu legen oder ihm gar zum
eingebildet blauer Färbung mitzuge
Dasein ganz anders ausgerüstet als
hängnis den Possen gespielt hat, da
elenden Hütte oder gar unrechtmäss
politischen Kriegen hat sich die G
schon längst als selbstverständlicher
im peinlichsten Ueberlebsel des k
im Duell, wird mit strenger Befli
Waffen der Gegner gleiche
ums Dasein wird ein gegenseitiger
gleichen Waffen geführt, ohne dass
der Ungleichheit in der Bewaffnun
steckt das Friedensproblem der Zuk

Was der weissen Rasse bei soli
kratische Suprematie über alle and
Menschenrassen sichert, das ist ihre
kraft und Intelligenz. Die Intelligen
dessen Zinsfuss sich alljährlich in u

---

[1]) Vgl. die „graphische Darstellung
menschlicher Begabung nach Fr. Galton",

[2]) Vgl. m. Abhandlung: Die politische
Jahrhunderts, Wende des Jahrhunderts, S.

und Kunst, in Erfindungstechnik und Welthandel offenbart. Es versteht sich daher von selbst, dass wir mit unserem Kapital nach streng ökonomischen Grundsätzen haushalten sollten. Eine verlorene oder verkümmerte Intelligenz, die uns bei richtiger Pflege einen Siemens oder Edison, einen Darwin oder Pasteur, einen Hertz oder Helmholtz hätte abgeben können, bedeutet für uns einen unersetzlichen Kapitalsverlust. Während die Technik bemüht ist, aus Lumpen und Abfällen Gold herauszuschlagen, hat eine soziale Technik der Zukunft dafür zu sorgen, dass das Gold der Intelligenz nicht etwa durch verfehlte Behandlung zu Lumpen und sozialen Abfällen herabgewürdigt wird, wie es im Zeitalter der verbummelten Genies und des breiten Bildungsproletariats leider häufig genug der Fall ist.

Das soziale Friedensproblem der Zukunft zerfällt daher, bei Lichte besehen, in eine Doppelaufgabe. Einmal soll eine gesunde, zielbewusste Sozialpolitik darauf bedacht sein, jedermann durch eine auskömmliche ökonomische Existenz für den sozialen Daseinskampf tüchtig auszurüsten, damit die schlummernden Geisteskräfte auf allen Linien menschlicher Begabung geweckt und zu ungehemmter Entfaltung herausgetrieben werden. In unseren Intelligenzen liegt unsere Stärke wie unsere Zukunft. Je mehr wir deren auf allen Gebieten menschlicher Geistesbetätigung hervorbringen und aus der trägen Masse gewaltsam herausarbeiten, desto sicherer gehen wir einer hohen Blüte entgegen.

Wollte jemand den Einwand erheben, wir hätten, wie das Bildungsproletariat zeige, heute bereits empfindlich mehr Intelligenzen, als wir vertragen können, so dass es uns an Händen und nicht an Köpfen fehle, so gebe ich die Richtigkeit dieses Einwandes für die gegenwärtige Zusammensetzung unserer Gesellschaftsordnung rückhaltslos zu. Hier eben steckt die andere Seite des sozialen Friedensproblems. In der heutigen Gesellschaftsordnung ist nämlich die Bewaffnung eine verfänglich ungleichmässige. Wie viele infolge unzureichender ökonomischer Bewaffnung im Existenzkampfe unterlegen sind, wie manche entfaltungsfähige, aber noch unentwickelte Intelligenzen mangels richtiger Anleitung auf der Strecke geblieben sind, darüber gibt uns keine Chronik und keine Statistik Auskunft. Eine Sozialreform, wie wir sie im Sinne haben, müsste in erster Linie darauf bedacht sein, ein Bildungsproletariat dadurch zu verunmöglichen, dass man für die fruchtbringende Unterkunft der Intelligenzen beizeiten Vorsorge trifft. Das wachsende und täglich sich schärfende soziale Ethos wird, wie es vor einem Jahrhundert die politische Freiheit des Individuums und im 19. Jahrhundert die rechtliche Gleichheit aller vor dem Gesetz durchgekämpft hat, im 20. Jahrhundert zweifelsohne jene ökonomische Verschiebung zu Gunsten einer gleichmässigeren Bewaffnung im Daseinskampf durchsetzen, welche der auf scharfe Individualisierung gestellte

Kulturmensch verträgt. Nicht min
grössere ökonomische Gleichförmigk
seine Grenzen haben, *ob und in*
ökonomische Uniformität den
fördert.

Soll also der Soziologe den kom
stellen, wie es Kant einst getan, so
aller Zeichen der Zeit den „*politi*
turnationen für ebenso wünschbar w
erklären müssen. Der alte Traum ei
von einer Vereinigung der europäisc
Staatenbund ist kein Hirngespinst,
fähigen und Denkreifen. Wird ab
Krieges dereinst zu völliger Bedeu
oder gar gänzlich verschwinden, so ist
Kampfes weder wünschbar noch er
der *politischen* Beziehung der V
so heisst die Parole des *soziale*
Ewiger Kampf — aber mit ehrliche

Einundvierzigs

Der soziale (

Auch im Völkerdasein gibt es wi
skeptische Verstimmungen. Solange
Produktion und Konsumtion eines V
gewicht befinden, solange Recht, Mo
behaupten, so dass zwischen den Ei
den öffentlichen Einrichtungen kein k
lich die *soziale* Gesundheit namen
klassen nicht angegriffen erscheint,
hypochondrischer Schriftsteller und P
Umkreis von gleichgestimmten Melan
Gleichgewicht, sei es bei einem einz
Volksindividualität, empfindlich gest
einen günstigen Nährboden stösst, so
Anfall von Melancholie sich zu einem
In einer solchen pessimistischen Stim
welche förmlich epidemische Dimensi

nisches Leiden der zivilisierten Gesellschaft auszuarten schien, befand sich die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, welche literarisch unter dem Banne von Ernest Renan (Dialogues philosophiques), poetisch unter dem eines Dostojewski, Ibsen, Zola, Bourget und Tolstoi, philosophisch unter dem Schopenhauers, Hartmanns, Bahnsens und Phil. Mainländers stand. Eine so unheimliche Schar von gleichzeitig lebenden, von tiefen Ideengängen getragenen und hohen sittlichen Zielen zustrebenden Pessimisten hat die Weltliteratur noch nicht zusammen gesehen. Bei Griechen und Hebräern tauchten Pessimisten nur sehr sporadisch und auch erst dann auf, als das nationale Leben bedenklich abwärts ging. Bei den Hebräern treten die ersten Anzeichen einer pessimistischen Grundstimmung erst im Buche Hiob und beim Prediger Salomonis (im Buch Kohelet) auf. Bei den Griechen taucht ein vereinzeltes pessimistisches Exemplar, der durch den Beinamen Πεισιθάνατος („der den Tod Predigende") als Sonderling gekennzeichnete Hegesias, mitten in der Hedonik auf, ohne vorerst mehr auszurichten, als einige melancholische Jünglinge in den Tod zu treiben[1]). Interessant ist Hegesias weniger als pessimistischer Typus, denn als Exemplar einer psychologischen Kontrastwirkung. Die Hedoniker, obenan Aristipp, hatten die Lustlehre so sehr überspannt und der sinnlichen Lust so bedenkliche Konzessionen gemacht, dass auf den schlecht ausgeschlafenen hedonischen Rausch Bitternis und Schalheit unausbleiblich folgen musste. Und so stellt denn Hegesias recht eigentlich nur die pessimistische Reaktion gegen den frevelhaften individuellen Optimismus der cyrenaischen Schule dar. Der griechische Pessimismus fängt nicht mit Hegesias, sondern streng genommen erst mit dem Hereinbrechen der buddhistischen Sturmflut an; denn wirkliche systematische Lebensverneinung begegnet uns erst bei den Neuplatonikern, diesen Buddhisten unter den Griechen. Weltmüdigkeit und Weltverachtung waren immer das traurige Anzeichen niedergehender Kulturen, und ihre mystischen, wie hypnotisiert auf das Jenseits starrenden Ausdrucksformen sind, selbst in ihrer poetischsten Gestalt, nur jener hektischen Röte vergleichbar, welche für den Kenner die Todesnähe ankündigt. Im Lebensüberdruss sieht Peschel „die wahre Ursache des Aussterbens so vieler farbiger Menschenrassen, dass kein neues Geschlecht mehr unter ihnen keimt".

Zum Glück gibt es eine Art von seelischer Naturheilkraft. Das Einzelleben wie das Völkerleben bergen eine so unbezwingliche Kraft und so unbesiegbare Energie in sich, dass sie selbst der pessimistischen Wühlarbeit von Brahmanismus und Buddhismus, welche sich gleicherweise in Juden- und Christentum umgesetzt haben, nicht gelungen ist, das unverwüstliche Lebensgefühl des Menschengeschlechts völlig zu

[1]) Ueber sein Auftreten Cic., Tuscul. I, 83, Diog. Laert. II, 94 f.

untergraben. Das griechische Ideal
mistisch gewordenen historischen Reli
der Nützlichkeit (symbolisiert in der G
— nur das Lebensgefühl selbst verm
Mochte die Kirche immerhin die W
anschauung erheben, wie sie theoretisc
des nachmaligen Papstes Innocenz II
tänzen" des 14. und 15. Jahrhundert
Ritterturnieren, der Troubadourliter
Spielern mit ihren Till-Eulenspiegelei
wieder in ihre natürlichen Rechte e
gelassenheiten der Schänken und M
gewicht wieder her und bilden so gl
der dogmenstarren Lebensverneinung
Ventil verhaltener Lebenslust und Le

Vollends in der Renaissance begi
zusteigen. Die pessimistischen Tirad
von Augustins „Confessionen" und „
gehört, wogegen die verlockenden Si
bestrickenden Lebensüberschwang si
Es beginnt der Kampf des Diesseits
gegen die Weltflucht, der Bejahung
intellektuellen Daseins in seiner höch
dualität im Keime anfressende Schatt
schen. Was im Mittelalter Sache,
Kaste oder leere Nummer eines Stan
Male Person.

Mit Humanismus und Reformat
Wissenschaft und Philosophie, welche
einen geistigen Adel hervorrufen, der
kratischen Adel nach und nach an A
beginnt, stehen wir vor einer Fülle ne
los individualisieren sich die Gesichter,
Persönlichkeiten, die sich aus der dump
Eigenart nicht bloss behaupten, sonder
auch ihrem sozialen Milieu mitteilen und
den Zeiten nicht mehr nach ihren kriege
dern auch nach den Fürsten in Ku

---

[1]) Vgl. O. Plümacher, Der Pessimismus
1888, S. 66 ff. Dazu m. Abhandlung: Der r
hunderts, S. 332—347; Joseph Popper, Das R
3. Aufl., 1903, S. 100.

[2]) Vgl. Lecky, Geschichte der Aufkläru

Die Geburt eines Newton wird grösseres Ereignis als die eines Prinz Eugen. Das freigewordene differenzierte Individuum fordert gebieterisch neue Imperative zur Regelung seines Verhaltens gegen Gott und Menschen. Da die bisherigen Repräsentanten der Gewalt: Kirche und Staat, sich mit dem Instinkte ihrer Selbsterhaltung dem Freiheitsdrang des Individuums systematisch entgegenstemmen, so erfolgen konvulsivische Zuckungen des sozialen Körpers: auf der kirchlichen Seite Bilderstürmerei, Reformation, Gegenreformation; auf der politischen Bauernaufstand, englische Revolution, französische Revolution. Neben der politischen wird endlich auch die ökonomische Freiheit[1]) auf der ganzen Linie der westeuropäisch-amerikanischen Kultur erstritten. Die aufkommende Manufaktur und die Maschine verleihen dem wirtschaftlichen Individualismus neue Schwingen. Die rein agrarische Aera, das Kleben an der Scholle, wird im Mittelalter vom Gewerbe abgelöst. Dieses selbst aber weicht seit dem Emporblühen von Handel und Industrie, der jüngsten Form menschlicher Wirtschaft, dem Kapitalismus.

Mag sich der Individualismus in der Schrankenlosigkeit der Akkumulierung des Kapitals als Schule der Intelligenz vortrefflich bewährt haben, sofern er die Findigkeit und geschäftliche Geriebenheit des Individuums bis zum höchsten Raffinement gesteigert hat, so zeigt doch die soziale Bilanz unseres Zeitalters, wie sie jüngst Sombart in seinem grosszügigen Werke über den Kapitalismus gezogen hat, ein empfindliches ethisches Defizit, aber auch, wie wir in unserer 36. Vorlesung gesehen, einen logischen Bankrott des wirtschaftlichen Individualismus. So wertvoll also die bisherige Herrschaft des wirtschaftlichen Individualismus für die Kultur auch gewesen sein mag, so kann er sich ethisch und logisch doch nur so lange souverän behaupten, als er den ewigen Interessen der menschlichen Gattung dienlich ist. Jene Art von sozialer Auslese, welche der Individualismus bisher hervorgetrieben hat, ist aber offenbar den Gattungsinteressen der Menschheit durchaus nicht förderlich. Denn der schrankenlose Individualismus weckt die individuelle Begehrlichkeit, schärft Hab- und Eigensucht, steigert die Klassengegensätze zwischen Milliardenreichtum und Proletariat und hemmt somit alle soziale Gerechtigkeit[2]).

Vor dem Forum der sozialen Vernunft hat also der Individualismus seinen uralten Prozess gegen den Kollektivismus in letzter Instanz verloren. Die Aufgabe, welche dem wirtschaftenden Individualismus vom sozialen Telos überbunden war, hat er nur einseitig gelöst, indem er

---

[1]) Freizügigkeit, freie Berufswahl, Freihandel und als deren Reflexe Rede- und Pressfreiheit; Zünfte und Innungen fallen, und der Staat gewährt dem Individuum ein wirtschaftlich uneingeschränktes laissez faire, laissez passer.

[2]) Sombart hat im zweiten Bande seines Werkes über die Genesis des Kapitalismus das Werden und Wachsen dieses kapitalistischen Geistes im einzelnen aufgedeckt.

neuerwachenden Lebensgefühl und der sozialen Hoffnungsfreudigkeit unserer Jugend ihre Grenze finden. Die Kulturmüdigkeit, der Fortschrittsüberdruss und Humanitätsekel, wie die systematischen Zerstörer aller Illusionen, Schopenhauer und Hartmann, sie gezeitigt haben, waren der Ausdruck eines senilen Geschlechts, eines hypersensiblen, hysterischen, sozial-anämischen Zeitalters. In diese skeptische Verstimmung hat nun die soziale Bewegung neues Leben und frisches Blut gebracht. Es scheint wieder eine Zeit heranzubrechen voll sozialer Hoffnung und Zuversicht, eine soziale Reformation voll mutigen, zukunftsfreudigen Vorwärtsblickens, gleich jener grossen Zeit, welche einem Hutten die Worte eingegeben hat: „O, du Jahrhundert! O, ihr Wissenschaften![1]) Es ist eine Lust zu leben! . . . Die Studien leben wieder auf, es blühen die Geister!“

Der vulgäre Optimismus, ein erkenntnistheoretischer Halbbruder des naiven Realismus, klammert sich an die von Schopenhauer formulierte Lust- und Unlustbilanz und pendelt je nach Temperament und Stimmung bald auf die eine, bald auf die andere Seite der Lust- und Unlustwage. Allein so wenig ein von aller philosophischen Spekulation völlig Unberührter, welcher Farben und Töne nicht bloss für real hält, sondern die Realität sogar nur in den Sinneseindrücken erblickt, deswegen schon einem erkenntnistheoretischen Realismus huldigt, ebensowenig ist der naive Stimmungsmensch, welcher je nach Gesundheit und Laune, je nach den Wechselfällen des aufwärts oder abwärts gehenden Lebens den Lustüberschuss des Daseins bejaht oder verneint, ein Optimist oder Pessimist zu nennen. In diesem unreflektierten Sinne sind Optimismus und Pessimismus nicht Ergebnisse eines dialektischen Prozesses, sondern momentane Abdrücke, gleichsam Augenblicksbilder des Temperamentes[2]). Die naiven Gesunden, die sich einer gesunden Naivetät erfreuen, vollends die Rekonvaleszenten, welche aus einer langwierigen Krankheit oder psychischen Depression sich erholen und täglichen Zuwachs von Lebensgefühl an sich konstatieren, werden durchweg zum Optimismus hinneigen, während die von einer chronischen Krankheit oder einem dauernden Defekt eines der Sinnesorgane Befallenen nicht selten dem Pessimismus verfallen. Dieser besteht alsdann in einer gewissen Wollust des Schmerzes, die ihre Befriedigung aus dem reflektierten Aufwühlen des eigenen Schmerzgefühls schöpft und vor allen Dingen an dem trostspendenden Schmerzgefühl anderer sich weidet — „solamen miseris socios habuisse malorum“.

---

[1]) „O seculum! o literae! Juvat vivere . . . vigent studia, florent ingenia!“ Aus einem Briefe Huttens an Pirkheimer vom 25. Oktober 1518.

[2]) Vgl. Mallock, Is Life Worth Living, und dazu William James, Is Life Worth Living, Intern. Journal of Ethics VI. Ein gesundes Buch ist Joseph Popper, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben, 3. Aufl., 1903, bes. S. 117 ff.

Gegen diesen individuellen Pe
wollen, hiesse ebensosehr einen Wind
man sein philosophisches Absehen d
unter den Hirtenbewohnern der Hoch
mentationen" einen transzendentalen
selbst ein Alexander v. Humbo
derung angelangt, in die verzweifl
Leben ist der grösste Unsinn. Und
forscht, so muss man sich doch endl
strebt und Nichts erforscht hat. W
wir auf dieser Welt sind? Aber alle
haft, und das grösste Glück ist noch d
so versteckt sich hinter der Leidens
noch nicht ganz erloschene Lebensge
senil genug ist, um völlig abzudanken
um die Freuden des Daseins ihrem
Nach ausgebrannten Kratern an Le
deren Adern noch heisses Blut wallt
wie eruptiv hervorbricht, unmöglich
und ihre Lebensführung gestalten. D
mismus, der von tausend Zufälligkeit
das Gleichgewicht der körperlichen
lässt schlechterdings keine allgemeine
es geradezu ruchlos, wenn gebrechlic
generalisieren und energievollen Me
Leibes und des Geistes aufoktroyieren
durch sein Augenleiden genötigt ist
handelt geradezu frevelhaft, wenn
Augen Ausgestatteten überredet, sich
und nach ebenfalls kranke Augen zu
mismus, wie ihn Hartmann vertra
nötigt war, als Premierleutnant seine
seinen Lebenserfahrungen zu dem
Unlustquanta in der empirischen Welt
die herbste Kritik gefallen lassen[2]).
so illusorischen, intim persönlichen V

---

[1]) Memoiren I, 365 ff. Vgl. Goethes (
über meine Abhandlung „Illusionen" in de
Sinn des Daseins", Tübingen, Mohr. Der Sta
in diesem Buche zu vollem Durchbruch.

[2]) Vgl. J. Volkelt, Das Unbewusste u.
steht Hartmann selbst auf einem anderen
Wert der Welt", Monatsschrift Deutschland
Schönheitswert der Welt" und endlich S. 9

Unlustgefühle erweisen, durchaus willkürlich und nur individuell gültig, andermal ist eine solche subjektive Bilanz selbst für das betreffende Individuum nur in einem bestimmten Zeitabschnitt des Lebens vollziehbar; ein späterer Lebensabschnitt mit veränderten Erfahrungen vermag sogar die individuelle Lust- oder Unlustbilanz umzustossen. Während z. B. Hartmann noch in der „Philosophie des Unbewussten" die sozialen Ideale erbarmungslos als Illusionen zerrieben hat[1]), neigt er sich in seinen „Sozialen Kernfragen" immer ausgesprochener einem „evolutionistischen Optimismus auf wirtschaftlichem Gebiete" zu[2]). In demselben Masse, wie sich seine körperliche Gesundheit gehoben hat, verflüchtigte sich sein empirischer Pessimismus. Seine jüngste Abhandlung „Ueber den Wert der Welt" (1903) klingt wie eine Absage an den Standpunkt seines Jugendwerkes.

Ist so der individuelle Pessimismus weder beweisbar noch widerlegbar, weil er letzten Endes nur eine Widerspiegelung der persönlichen Lebenserfahrung, gleichsam ein kleines Memorandum für das Gedächtnis ist, so wird auch von seiten der Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie sie Bernoulli und Laplace versucht haben, wenig zu erhoffen sein. Der Mathematiker Daniel Bernoulli versuchte nämlich, „den Unterschied zwischen der sogenannten mathematischen Hoffnung und den von der Hoffnung bedingten Erscheinungen des täglichen Lebens" auf ein bestimmtes Prinzip zurückzuführen. Unter der „mathematischen Hoffnung" versteht man nämlich den in Zahlen ausgedrückten Wert eines Gutes, multipliziert mit demjenigen Bruch, welcher die Wahrscheinlichkeit der Erlangung dieses Gutes ausdrückt. Der von Bernoulli gefundene Satz, „dass der relative (persönliche) Wert einer sehr kleinen Summe gleich ist dem absoluten (mathematischen) Wert, dividiert durch das Vermögen der interessierten Person", den Laplace durch die Kategorien „fortune physique" und „fortune morale" zu festigen versuchte, und welchem Fr. A. Lange im Weber-Fechnerschen, sogenannten „psycho-physischen Gesetz" einen Stützpunkt zu verleihen vermeinte[3]), hat sich ebensowenig bewährt wie der Pessimismus Hartmanns. Der Fehler aller Berechnungen des empirischen Pessimismus steckt in der ihnen zu Grunde liegenden Individualität, welche eine inkommensurable Grösse namentlich dann repräsentiert, wenn man ihr Verhältnis zu den Zufälligkeiten ihrer Umgebung in eine rhythmische Beziehung setzen oder gar in eine algebraische Formel kleiden möchte. Gelangt doch selbst R. v. Schubert-Soldern, der die Lust im Gegensatz zu unserer Auffassung für mess-

---

[1]) 1. Aufl. 1869, S. 622 ff.

[2]) S. VI. Vgl. Ed. v. Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus; dazu Artur Drews, Ed. v. Hartmanns philos. System im Grundriss, 1902, S. 352.

[3]) Fr. A. Lange, Die Arbeiterfrage, 5. Aufl. 1894, S. 113.

bar und vergleichbar hält, zu dem
verschieden und wechselnd ist, dass
Das Gesetz der Kontrastwirkungen,
des Glücks"[2]) gestellt hat, ist eine
aber durchaus kein „Gesetz". Und
„summum bonum" für das Individu
sie eben bei der subjektiven Besch
täten eine abschliessende, allgemein

Es gibt also kein unbedingt g
Kriterium an alle menschlichen
umsoweniger, je weiter wir uns p
alterlichen Menschen, der nur in se
seiner Religion, dieser psychischen
ein „summum bonum" zurechtdich
prüfende, psychisch ungemein dif
hingegen wird sich kein allgemein g
lassen, sondern im günstigsten Fa
menten seiner Individualität zurech
Formel, keine leitende Idee für den
mismus, so scheiden individueller (
wissenschaftlichen Betrachtung aus,
Behandlung[3]) anheimzufallen.

Ernstlicher hingegen müssen
Motivationen des Optimismus und
haben wir es mit leitenden Ideen
im Sinne Stammlers zu tun[4]).
die „Beobachtung und Befolgung d
sellschaft"[5]). Auf seiten des met
ebenso der typische Vertreter, wie
mismus. Dass uns das Streben na
steht sich für einen Leibniz ebens
eudämonistischen Gepräges, d. h.
Denkenden überhaupt[6]). Ja, Schop

---

[1]) Das menschl. Glück und die s
Schubert-Soldern über die soziale Frag
XXIII, 1898, S. 294 ff.

[2]) Leipzig und Heidelberg 1867.

[3]) Vgl. Hilty, Das Glück, 5. Aufl.
ratur. E. Dühring, Wert des Lebens, 2
Dühring u. Lange, 1876, S. 155 ff.; Julius
Bonn 1887, S. 192 ff., 221 f.; Hieron. Lo
Seth, Is Pleasure the Summum bonum,
Recht zu leben und die Pflicht zu sterb

[4]) Stammler a. a. O. S. 594 und d

[5]) Ebenda S. 599.

[6]) Darüber die instruktive Skizze

keitstrieb nicht bloss voll anerkannt, indem er den Willen zum Leben in der ganzen Natur und zuoberst im Menschen durchgängig konstatierte, sondern sogar in den Vordergrund seiner ethischen Betrachtungen gerückt, wenn er gleich zu einem niederschmetternd negativen Ergebnis gelangt ist. „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muss immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not“ [1]).

Der Fehler dieses transzendentalen Pessimismus Schopenhauers, nach welchem unsere Welt die schlechteste unter allen möglichen ist, steckt einmal in seiner metaphysischen „petitio principii“, wonach das Universum nur die Offenbarungsform eines blinden, vernunftlosen Willens ist, andermal in dem aus dem empirischen Leben abgeleiteten Nachweis, dass nur der Schmerz positiv sei, und dass somit die Unlustquanten in der empirischen Welt durchweg überwiegen. Nach Hartmann ist unsere Welt freilich die beste unter allen möglichen, aber schlechter als gar keine, da das Nichtsein unter allen Umständen dem Sein vorzuziehen sei. Alle Grundvoraussetzungen des Schopenhauerschen metaphysischen Pessimismus haben sich indes bei kritischer Prüfung als haltlos ergeben [2]). Abgesehen davon, dass es noch höchst fraglich ist, ob es auch nur beim Einzelindividuum, von welchem ja Schopenhauer seinen Ausgangspunkt nimmt, einen Willen als eigenes Vermögen gibt, ob nicht vielmehr, wie Spinoza gelehrt, Wille und Intellekt zusammenfallen, ist es doch eine ganz unzulässige Verallgemeinerung, vom hypostasierten Einzelwillen einen ebensolchen Todessprung zum Weltwillen zu machen, wie ihn der von Schopenhauer so hart mitgenommene Fichte vom Einzel-Ich zum All-Ich gewagt hat. Verstehen wir vollends unter „Willen“, wie die intellektuellistische Psychologie heute vielfach definiert, eine „Zwecken angepasste Bewegung“, so passt diese Definition doch nur auf den Einzelwillen, nicht aber auf Schopenhauers Weltwillen, der so wenig Zwecken angepasst ist, dass er als blinder und blöder Drang hingestellt wird — gleichsam ein wieder auferstandener, mit buddhistischen Attributen ausgestatteter Hödur (der blinde Gott der nordischen Mythologie). Was hat also der Einzelwille — gesetzt, es gäbe einen solchen — mit dem Weltwillen überhaupt noch zu tun? Was berechtigt uns also,

---

[1]) Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, I, 376.

[2]) Einzelnes bei O. Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit u. Gegenwart, 2. Aufl., Heidelberg 1888, Kap. IX. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1896, S. 532 ff.

dieses grosse X, welches hinter de
Namen „Wille" zu taufen? Als ol
für das grosse X verlegen wären!
freude über neue Benennungen des
an jenes Bäuerlein, das einem Ast
„Dass Ihr bei den vorzüglichen Fe
habt, wundert mich nicht; aber m
Ihr erfahren konntet, wie alle dies
weniger begierig, zu erfahren, wie
nur, ob es überhaupt eins und nur

Aber angenommen selbst, c
(Pantheismus), so folgt aus dieser
Lust, welche bereits Hartmann
natürlich der von Schopenhauer
Unlustüberschuss, welcher eine g
zum Leben rechtfertigen soll. W
Schopenhauersche Willensmetaphy
bescheidet, künstlerische Konzepti
bleiben, sondern sich herausnimmt,
lichstes Leben einschneidenden Po
überschreitet sie die Grenzen ihr
gar von der ganzen Menschheit,
Buddhismus vor lauter Mitleid mit
zehren, durch weitgetriebene Askes
eine Art freiwilliger Selbstkastrie
und somit die Perpetuierung des M
neinen solle [2]), so ist dies eine „
scharf genug gegeisselt werden ka
mit so fadenscheinigen Motivieru
Ueberwiegen der Unlustquanta sie
mit cäsaristischem Ungestüm ein „
tieren wollen, das heisst im günstigs
geben, gegen welche nicht meh
Psychiatrie Heilmittel zur Verfügu
auf Grund seines mit dialektische
physischen Kartenhauses zu der W
„nicht bloss eine absurde, sondern a
art, ein bitterer Hohn über die na

[1]) Vgl. m. Schr.: Friedr. Nietzsche

[2]) Diese vielgepriesene „lethargisch
druss erfolgende Massenselbstmord ist N
Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 86.
2. Aufl. 1901, S. 395 f.

hat er mit dieser seiner frevelhaften Behauptung den Gipfel aller Ruchlosigkeit erstiegen. Denn nicht das ist ruchlos, der Menschheit Motivationen anzusuggerieren, welche ihr über diese „namenlosen Leiden" hinweghelfen und ihr Mittel an die Hand geben, diesen „namenlosen Leiden" kräftig zu steuern und sie eben dadurch sukzessive zu verringern und abzuschwächen, wie dies seitens des sozialen Optimismus geschieht, sondern vornehmlich das, dass man die hypochondrischen Grillen der eigenen Natur generalisiert, der ganzen Menschheit andichtet und mit hinreissender, zuweilen sogar aufdringlicher Beredsamkeit aufoktroyiert. Der transzendentale Pessimismus verweichlicht und entnervt das Menschengeschlecht durch metaphysische Robinsonaden; er erzieht himmelnde buddhistische Memmen und zerflossene Molluskennaturen, während der soziale Optimismus, indem er das eigene wie das Leben aller anderen Menschen grundsätzlich bejaht, eine Energiequelle darstellt, aus welcher man neue Kräfte und sieghaftes Leben behufs Ueberwindung des uns auferlegten Kampfes saugen kann. Wie die Wissenschaft heute in geschlossenem Kampf gegen die Mikroben auftritt, welche den menschlichen Organismus untergraben und damit unsere *körperliche* Gesundheit schädigen, so müssten wir uns zu einem geschlossenen Kampfe gegen den Pessimismus zusammentun, der mit seinen schleichenden dialektischen Bazillen an unserem Lebensmarke zehrt und unsere *geistige* Gesundheit zerrüttet. Denn jede Illusion ist uns Menschen wertvoller als gar keine. Völker oder Menschen, die das Unglück haben, illusionslos zu sein, werden blasiert, dekadent, wunsch- und ziellos, eben damit aber schlaff und energielos. Nicht diejenigen sind Wohltäter des Menschengeschlechts, die in übel angebrachtem Wahrheitsfanatismus uns Illusionen rauben, sondern vornehmlich solche Phantasten und Schwarmgeister, die den Sonnenglanz ihres eigenen Temperaments allenthalben ausstrahlen und allüberall Widerschein wecken.

Ebensowenig wie mit dem transzendentalen Pessimismus vermögen wir uns von unserem Standpunkte des *sozialen* Optimismus aus mit dem *transzendentalen Optimismus* eines *Leibniz* zu befreunden. Für Leibniz ebenso wie für Newton ist die Welt eine von Gott zur Erfüllung bestimmter Zwecke erbaute Maschine. Sympathisch berührt es freilich, dass der Evolutionist Leibniz den von Schopenhauer in seinem Geschichtspessimismus geleugneten Fortschritt des Menschengeschlechts kräftig betont, indem er das menschliche Glück nicht bloss im Genusse *eines* Gutes, sondern im „ununterbrochenen Fortschritt zu grösseren Gütern" findet. Dabei leugnet er das Vorhandensein der physischen Uebel in der empirischen Welt keineswegs; nur spricht er diesen empirischen Uebeln die metaphysische Realität ab. Ist nach Schopenhauer die empirische *Lust* negativ, so ist nach Leibniz umgekehrt gerade das moralische und das physische *Uebel* negativ, weil unvollkommen. Für

Leibniz ist eben Vollkommenheit gleichbedeutend mit „positiv", Unvollkommenheit mit „negativ". Die Unvollkommenheit der empirischen Welt, die mit moralischen und physischen Uebeln aller Art behaftet ist, leugnet also Leibniz ebensowenig wie Schopenhauer oder irgend ein sonstiger ernster Denker, dem die „namenlosen Leiden" des Menschengeschlechts nicht entgangen sind. Einen Optimismus der empirischen Welt wird kein intellektuell Erwachsener und sittlich mündig Gewordener vertreten wollen. Nur brutales Uebermenschentum, nur immoralistischer Grössenwahn, der sich über das tiefe soziale Weh der Gegenwart mit Rezepten hinwegsetzt, die aus dem moralischen Giftmischertum Cesare Borgias stammen, wird leichtfüssig über diese moderne Variante der Theodicee hinweghüpfen: dass der kapitalistische Müssiggänger einen so grossen, der im Schweisse seines Angesichts Arbeitende hingegen einen vergleichsweise so geringen Anteil an den Genussgütern seines Volkstums hat. Dieser soziale Weltschmerz unseres Zeitalters ist nur ein neuer Grundtext zu der uralten Melodie der Theodicee. Für einen Leibniz, den Vertreter der „prästabilierten Harmonie", nach welcher der Ablauf der Monaden als vorstellender Kräfte von Gott als der „Monas monadum" prädestiniert ist, so dass die Weltmaschine ihren von der Gottheit vorgesehenen und nach Zweckmässigkeitsgründen vorherbestimmten Gang geht, muss diese Welt die beste unter allen möglichen sein. Denn eine von Gott nach Zweckprinzipien geordnete Welt kann nicht weniger Uebel enthalten als unsere gegebene Welt, sintemal diese Uebel als Kontrastwirkung der Lust unentbehrlich sind. Das individuelle Glück tritt bei Leibniz wie schon bei Giordano Bruno hinter dem universellen vollständig zurück. Wie die einzelne Monade, so ist auch das einzelne Individuum notwendig unvollkommen, d. h. physisch und moralisch leiderfüllt. Für das Individuum ist also Leibniz so gut empirischer Pessimist wie Schopenhauer. Nach Leibniz haftet das Uebel der Monade und dem menschlichen Individuum als Monadenkomplex unabtrennbar an, und die Ausgleichung erfolgt erst bei der Betrachtung des Universum in welchem jene vom Individuum vermisste „harmonie préétablie" herrs Bei Schopenhauer ist das Individuum ebenfalls unvollkommen, wei seine Handlungen aus seinem angeborenen, unwandelbaren Ch unabänderlich hervorfliessen (operari sequitur esse). Während Erlösung aus diesem unendlichen Widerstreit nach Leibniz gemeine Aufklärung und Vervollkommnung der Vernunft g folgt, indem man sich über das eigene Uebel durch einen un Optimismus hinwegtröstet, vollzieht Schopenhauer diesen nur individuell vermittels des künstlerisch schauende als transzendentaler Pessimist die Nichtigkeit der S und darum das ganze Weltdasein verneint. Verst seinem metaphysischen Optimismus in ein Netz



Annahmen und unbeweisbaren Voraussetzungen — Monaden, Gott als Schöpfer der Monaden, prästabilierte Harmonie —, so bleibt er doch wenigstens auf dem Boden der metaphysischen Hypothese stehen, die wir annehmen, aber auch verwerfen können, ohne an unserem physischen oder psychischen Gleichgewicht Einbusse zu erleiden. Wenn Schopenhauer aber den Weltwillen durch den künstlerischen Genius, also Gott durch den Menschen, die Welt durch die geniale Individualität erlösen will, so beschreitet er damit die Bahn einer metaphysischen Mythologie, wohin wir ihm nicht einmal mehr mit unserer Phantasie folgen mögen.

Weder der Pessimist Schopenhauer, noch der Optimist Leibniz besass aber ein Organ für den sozialen Weltschmerz [1]). Der Misanthrop Schopenhauer hat ohnehin für das soziale Weltleid kein rechtes Empfinden. Die Mitleidsmoral und die allgemeine Menschenliebe, welche er als Reminiszenzen des Buddhismus predigte, haben im Rahmen seines Systems nur akademischen Wert, aber keinen praktischen Sinn [2]). Aber auch der Schöpfer der Theodicee, der universalistische Optimist Leibniz ist weit davon entfernt, das Massenelend als brennenden Schmerz zu empfinden, wie dies charakteristisch für unsere soziale Gegenwart ist. Wir nun lehnen wie alle metaphysischen Voraussetzungen so auch Schopenhauers „Willen“ und Leibnizens „Monade“ als Substanzen ab. Die Metaphysik bleibt für uns nach wie vor nur eine Sucherin. Das grosse X, die Weltsubstanz, falls es eine solche und nur eine gibt, halten wir zwar nicht mit Kant und Spencer für unerkennbar, sondern nur für unerkannt, unerschlossen, weil mit den bisherigen Hilfsmitteln unauffindbar. Wie wir das Leben überhaupt in allen seinen Offenbarungen grundsätzlich bejahen, so auch insbesondere das geistige Leben der zukünftigen Geschlechter, denen wir mit dem „Ignorabimus“ Du Bois-Reymonds keinen für alle Zeiten gültigen Totenschein ausstellen möchten. Anders gestaltet sich jedoch die Sachlage, wenn ein religiöses Dogma oder ein metaphysisches Kredo sich herausnehmen möchte, in unser soziales Glück dirigierend eingreifen zu wollen. Hier beharren wir dabei, dass, wie jedes einzelne Individuum seines Glückes Schmied ist, so jede Generation ihr eigenes Geschick mit nerviger Faust zu ergreifen und unabhängig von allen transzendentalen Motivationen in eigenen Händen zu behalten hat. Wir sind heute gewitzigt genug, unser soziales Wohl und Wehe nicht mehr an das Schicksal metaphysischer Grillen zu ketten. Die Organisation der menschlichen Gesellschaft, die Harmonisierung der Interessenkollisionen zwischen Individuen und Gemeinschaft machen wir nicht mehr davon abhängig, wie es dem ἓν καὶ πᾶν, dem Logos, der

---

[1]) Hartmann streift ihn nur obenhin, Philos. d. Unbewussten, S. 622.

[2]) S. darüber Rud. Lehmann, Schopenhauer, 1894, S. 35 ff.

Monade, dem Willen u. s. w. gefällt, sondern wie es **uns** gefällt, d. h. wie es unserer wissenschaftlichen Einsicht entspricht. Der Hinweis auf transzendentale Motive in der Regulierung der menschlichen Gesellschaft ist für uns keine Lösung mehr, sondern leere Vertröstung.

Aber auch der soziale Optimismus, wie wir ihn vertreten, bedarf einer regulativen Idee, eines „formalen Gedankens", aus welchem die Imperative im einzelnen abgeleitet und dem Individuum zum Bewusstsein gebracht werden. Das soziale Ideal sehen darum auch wir mit **Comte** in der Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft, in der Unterordnung der persönlichen Instinkte unter die Uebung der sozialen und in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Vorschriften einer allmählich überwiegenden Vernunft.

Die regulative Idee unseres sozialen Optimismus ist die ständige Steigerung der Menschenmacht über die Natur und eine durch diese herbeigeführte Beschwichtigung der Interessenkollisionen einerseits zwischen den einzelnen Individuen, anderseits zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat. Es handelt sich nicht mehr um eine bloss intellektuelle Vervollkommnung des Menschengeschlechts, wie sie der Leibnizsche Rationalismus und die sich an ihn anrankende deutsche Aufklärungsphilosophie in der ihnen gemeinsamen Ueberschätzung der „Vernunft" forderten, sondern zunächst um eine **biologische** Höherbildung, d. h. eine durch „soziale Auslese" herbeizuführende Hebung des **physischen** Menschen [1]), sodann um eine ethisch-soziale Vervollkommnung, welche ein Sozialismus der Institutionen in Kirche und Staat, in Kunst, Wissenschaft und Erziehung anzubahnen haben wird. Das Ideal eines sozialen Optimismus läuft somit letzten Endes auf ein sichtbares, greifbares, nicht mehr in metaphysische Weiten gerücktes Ziel hinaus: **Höherbildung des Typus Mensch, Erziehung der künftigen Generationen zu Sozialmenschen.** Dieses Ziel ist nicht zeitlos wie die Spinozische ode Schopenhauersche Substanz (simul, nunc stans), nicht unendlich wie d Evolutionsprozess der Monade nach Leibniz, sondern greifbar diesse d. h. in die **menschliche** Tätigkeitssphäre gerückt und in eine gleichsweise zeitliche **Nähe** gestellt. Die Liebe zu unseren Kinde Enkeln bildet nur einen Vorspann zur Liebe unserer aller Nach des künftigen Menschengeschlechts. „Eben die Menschheit, Fortschrittes fähig ist, kann nie etwas anderes sein als die lebendigen einzelnen, und es kann keinen Fortschritt für s nicht ein Zuwachs an Glück und Vollkommenheit in dens wäre, welche vorher unter einem unvollkommeneren Z

Unter allen Illusionen des Menschengeschlechts

[1]) Vgl. dazu Karl Jentsch, Sozialauslese, Leipzig 189? Menschheit" s. Ratzel, Anthropogeographie, 2. Bd., 2. Auf

[2]) Vgl. Lotze, Mikrokosmus III, p. 23.



modernste, der Kulturfortschritt, allen skeptischen und pessimistischen Einwürfen zum Trotz nicht bloss behaupten, sondern ständig an innerer Ueberzeugungskraft zunehmen zu wollen. Wie über die wenigsten allgemeinen Begriffe, so herrscht heute auch über den des Kulturfortschritts wie der Kultur überhaupt durchaus noch keine Einmütigkeit. Bald sieht man den Sinn des Kulturfortschritts in der wachsenden Macht über die Natur (Baco), bald in der Steigerung der Humanität (Herder)[1], bald in der intellektuellen und moralischen Vervollkommnung (Leibniz und die deutsche Aufklärungsphilosophie), bald im endgültigen Sieg des Altruismus über den Egoismus (Comte), bald endlich in einer nach oben gerichteten Entwicklung als Selbstzweck (Spencer, Kidd)[2]. Wie bei allen solchen Definitionen wird sich auch hier diejenige am meisten bewähren, welche die Hauptgedanken aller übrigen in sich vereinigt. Einer solchen eklektischen Definition kommt die Rudolf Euckens nahe, welcher auch v. Schubert-Soldern Beifall zollt[3], „dass die letzte Aufgabe des Einzel- und Gesamtlebens darin bestehe, alle in der Menschheit angelegten Kräfte voll zu entwickeln und ins Unendliche zu steigern, und zwar zur Macht über Natur, Menschenleben und Welt und zur daraus quellenden Freude am Dasein“[4].

Die Symptome eines sich auf der ganzen Linie der westlichen Kultur kundgebenden, durchgreifenden kulturlichen Fortschrittes mehren sich in einer Weise, dass nur blinder pessimistischer Dogmenglaube, nur ein geflissentliches Augenverschliessen vor den zahllosen, von uns aufgedeckten Anzeichen des sozialen Fortschritts sich allen diesen Symptomen zum Trotz in einen sozialen Pessimismus verbohren kann. Und wenn wir trotzdem in einem Zeitalter des sozialen Weltschmerzes leben, in welchem grossdenkende, warmfühlende Geister unsere Kultur anklagen und deren Ertrag systematisch herabsetzen, so ist dies ein trauriges Zeichen der augenblicklichen Krise, welche wir zu überwinden haben werden, vielleicht aber auch der letzte Niederschlag des zum Glück hinter uns liegenden philosophischen Pessimismus. Störung des Gleichgewichts, Schädigung der sozialen Gesundheit reflektiert sich eben philosophisch in der Form des Skeptizismus, als eines Pessimismus der Wissenschaft, poetisch und religiös als allgemeiner Weltschmerz, wirtschaftlich und politisch als sozialer Weltschmerz. Pessimismus ist daher eher eine Krankheit

---

[1]) Goethe verspottete dieses Humanitätsideal Herders mit dem bekannten Ausspruch, es werde, sobald das Ideal der Humanität erreicht, „einer des anderen humaner Krankenwärter sein“.

[2]) Andere, untergeordnetere Definitionen moderner Kulturhistoriker s. noch bei Schubert-Soldern a. a. O. S. 282 ff.

[3]) A. a. O. S. 284. Vgl. A. Vierkandt, Bemerkungen zur Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit, Vierteljahrsschr. f. wissensch Philos., XXXIII, 1899. S. 460 ff., über das Wesen der menschlichen Kultur, sowie desselben Verfassers: Natur und Kultur im sozialen Individuum, ebenda XXVI, 1902, 361 ff.

[4]) R. Eucken, Gesch. u. Kritik d. Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 186.

denn eine Weltanschauung; individueller Pessimismus eine liche, sozialer eine gesellschaftliche Krankheit[1]). Der skep Pessimismus begleitet die hohen, an Plethora erkrankten Kulturen ihr ständiger Schatten. Die arabische Hochkultur hatte ihren skepti pessimistischen Kritiker in Ghazzâli, die Renaissance in Agrip von Nettesheim und Franz Sanchez, das mathematische Jah hundert Newtons in Pascal und Bayle, das Jahrhundert Voltaire und der Enzyklopädistik in Rousseau und Hume, das Zeitalter Darwins endlich in jener Fülle von Weltschmerzphilosophen und sozialen Weltschmerzdichtern (Dostojewski, Ibsen, Tolstoi, Zola, Bourget), auf welche wir schon wiederholt hingewiesen haben. Diesen sozialen Weltschmerz in Dichtung und Kunst unterstützt nun die sozialdemokratische Partei aus politischer Taktik, weil er den Wind in ihre politischen Segel treibt. Adolf Wagner hat mit Recht den inneren Widerspruch aufgedeckt, in welchen die heutige (Marxistische) Sozialdemokratie dadurch verfällt, dass sie für die Gegenwart dem krassesten sozialen Pessimismus das Wort redet, während sie für die Zukunft sich dem naivsten rosenfarbenen Optimismus hingibt. Einer der ehrlichsten unter den neuzeitlichen sozialistischen Führern, Bénoit Malon, hat diese tiefe Zwiespältigkeit der heutigen sozialdemokratischen Partei mit schöner Offenheit in die Formel gekleidet: „Wir denken en pessimiste, handeln aber en optimiste." Das kulturlich Errungene in den schwärzesten, das zu Erringende in den rosigsten Farben zu malen, das scheint die sozialphilosophische Taktik der Sozialdemokratie zu sein. Die Partei ist voll Undankbarkeit gegen das Vergangene, von den Vätern mit dem Aufgebot unsäglicher Duldergrösse und kräftigster Männlichkeit mühsam Erstrittene, aber voll kindlichster Zuversichtlichkeit in Bezug auf das Kommende, von ihr und ihrem Nachwuchs zu Erzwingende.

Der heutige Mensch, das ist unser Trost, verhält sich zu seinen frühesten Vorfahren, dem Proanthropos, wie etwa der Wortschatz Goethes zum ersten Stammeln der Tierschreiwörter, wie unser internationales Recht zum „jus talionis", oder der Monotheismus zur Klotz- und Steinanbetung. Der soziale Optimismus saugt seine ganze Kraft gerade aus dem Studium der Vergangenheit. Denn die politischen Lineamente unserer Entwicklung zeigen genau die gleichen, typisch wiederkehrenden Formen der allmählichen Sittigung und Verfeinerung auf. Dieser politischen Evolution läuft parallel die Entwicklung der menschlichen Gefühle, insbesondere in den Gefühlen der Mitfreude und des Mitleids an Lust und Leid unserer Mitmenschen. Die Grade der Steigerung unserer altruistischen Gefühle lassen sich in groben Zügen

[1]) Vgl. Lester F. Ward, The psychic factors of civilisation, p. 69 ff.; Al. Chiappelli, Socialismo e pensiero moderno, 1897, p. 163 ff.

wie folgt andeuten. Das Mitgefühl beginnt mit der eigenen Familie, dehnt sich aus auf Horde, Sippe, Clan, Gaugenossenschaft, Stamm, Volk, Nation, bis es endlich sich auf alle Menschen erstreckt und sogar die übrigen lebenden Wesen (Tierschutzvereine) in sich schliesst. Ob dieses Mitgefühl der Menschheit angeboren, also gar schon im Keimplasma prädisponiert ist, wie die Gefühlsphilosophen aller Zeiten lehren, oder ob dieser Altruismus naturnotwendig aus dem wohlverstandenen Egoismus herausgewachsen ist und auf dem Wege der Evolution sich allmählich herausgestaltet hat, das ist für den sozialen Optimismus ganz irrelevant. Denn ob dieser Altruismus schon im Weismannschen Keimplasma prädisponiert war[1]) oder mit Darwin als erworbene Eigenschaft sich fortgepflanzt, durch Selektionen und Vererbung verfeinert und gesteigert hat, verschlägt gegenüber der Tatsache nichts, dass sich ein unübersehbarer Schatz an altruistischen Gefühlen in der zivilisierten Menschheit aufgespeichert hat, der nach Breite und Tiefe täglich zunimmt. Die allmähliche Ueberwindung aller Klassenvorrechte, die Auslieferung der politischen Gewalt an die Massen durch Erteilung des allgemeinen Wahlrechts, allgemeiner Schulzwang, Fortbildungsschulen und Universitätsausdehnungsbewegung, mit einem Worte die philanthropischen Vereinigungen in allen ihren Auszweigungen stellen die Siegestrophäen dar, welche Wohlwollen über Eigennutz, Gattungsinteresse über Individualinteresse, die sozialen Instinkte über die antisozialen allmählich davongetragen haben. In dieser Richtung muss nun mit vereinten Kräften fortgefahren werden. Die schwarze Brille, welche religiöse, philosophische, poetische und soziale Weltschmerzler uns mit aller Gewalt vor unser soziales Blickfeld halten wollen, um uns die tiefen Schäden der Zeit und das unendliche Weh des Menschengeschlechts lähmend zum Bewusstsein zu bringen, sollen wir unter stolzem Hinblick auf das schon bisher sozial Errungene und Erreichte von uns schleudern und erbarmungslos in Scherben schlagen. Fort mit allem Buddhismus, der unsere Unternehmungslust unterbinden und uns wie unsere Nachkommen um die soziale Zukunft betrügen will!

Eine neue Renaissance, eine Erlösung aus pessimistischer Schwarzseherei, die ja nur das Symptom der Ueberarbeitung und einer vorübergehenden Weltmüdigkeit ist, muss hereinbrechen, sollen wir anders die Instinktsregeln der sozialen Evolution in Vernunftregeln verwandeln und solchergestalt mit beschleunigtem Tempo an der sozialen Hebung des gegenwärtigen, insbesondere aber an der Sozialisierung der künftigen Geschlechter hoffnungsfreudig und zukunftssicher, vor allem aber planmässig zusammenarbeiten. Wie die Menschen der Renaissance aus dem starren Winterschlaf eines Jahrtausends erwachten und, vom Alpdruck

---

[1]) Gegen Weisman s. Karl Jentsch, Sozialauslese, Leipzig 1898, S. 58—116.

der mittelalterlichen Weltanschauu
stolz sich emporreckten und mit
entgegenblickten, bis Humanismu
Hoffen und sehnsüchtigen Streben
die immer noch unter dem Banne
heute einer Renaissance des Lebe
entbundenen sozialen Kraft aus
Ursprung und Entwicklung aller m
lichen Institutionen weisen mit un
dass der unendlich scheinende Wid
Universalismus, zwischen den antis
Menschennatur, zwischen Persönlic
rascher und durchgreifender schlic
soziale Evolution die allmähliche
angebahnt hat. Jene skrupellose Le
dem lebensverneinenden Mittelalter
hat, erscheint in der gesundheit-
Luthers wie verkörpert, obglei
Mystizismus stecken geblieben ist
freudigkeit, wie sie in Luther un
auch unsere, vom Buddhismus alle
ration erfüllen, soll anders eine so
wort des 20. Jahrhunderts werden
politische die des 18., die wissensc
des 16., die künstlerische die des
Aufgaben zu bewältigen — und die
unter allen Aufgaben der Menschhe
der Vergangenheit seine Kraft sa
versicht in die Zukunft des Mensche
heit und beherzte Tatkraft schöpfe

Der soziale Kampf ums Dase
denn je, hat das Gleichgewicht zwi
gestört und eben dadurch unser Ze
trostlose Materialismus und fatalist
sozialdemokratische Partei mit ihre
Marx verfallen ist, tun das Ihrige,
mismus zu schüren und zu nähren.
welche Saint-Simon so glänzend ina
das Voranstellen und einseitige He
Moments — unter Eliminierung de
rein proletarischen Bewegung zu v
gung, welche der Sozialismus mon
im stande, den ganzen Sozialismus

d. h. jene ethischen Erwägungen, welche ursprünglich zum Sozialismus geführt haben, vollständig zu verdrängen, um an die Stelle des bisher vorherrschend gewesenen Ethos lediglich und ausschliesslich die Oekonomik zu setzen. Und so artet der einseitige historische Materialismus sehr leicht in einen trostlosen Geschichtspessimismus aus. Wäre das Universum wirklich nichts anderes als das blinde Spiel einer toten Materie, als ein in molekularen Bewegungen schwingender Aether und ein rein mechanisch sich abspielender Prozess ohne Sinn und Zweck, dann wäre das Leben in der Tat ein Geschäft, das, um mit Schopenhauer zu sprechen, die Kosten nicht deckt. Ein konsequenter Materialismus rechtfertigt auch den wilden Geschichtspessimismus Schopenhauers.

Soll der Sozialismus sich selbst wiedergegeben werden, d. h. zu einer Lebens- und Weltanschauung sich ausgestalten, welche den ganzen modernen Menschen einschliesslich seines metaphysischen Bedürfnisses und seiner religiösen Gefühlsfaktoren vollkommen auszufüllen die Eignung besässe, so muss er vom Materialismus losgetrennt und aufs neue ethisiert werden. Stellte der Sozialismus, wie die sozialdemokratischen Agitatoren vorgeben, wirklich nichts mehr dar, als eine rein proletarische Bewegung, so sänke er zur sozialen Bedeutungslosigkeit der Sklavenaufstände in Griechenland und Rom herab. Dass die „Lohnsklaven“ heute eine grössere Macht repräsentieren, das allein würde den Zersetzungsprozess der ganzen Gesellschaft und die Geburt einer neuen noch nicht rechtfertigen. Wir sehen im heutigen Sozialismus, den Sozialdemokraten zum Trotz, keine blosse Lohnsklavenbewegung, sondern ein Kulturproblem — das Kulturproblem. Der Sozialismus soll uns, will er anders eine Kulturaufgabe lösen, einen Welt- und Lebensinhalt geben, wie ihn Renaissance, Humanismus und Reformation vor vier Jahrhunderten der vorgeschrittenen Menschheit gespendet haben. Verliert er sich indes in eine blosse Magenfrage, dann ist die ganze Bewegung kulturlich verödet und versandet. Die pochenden Herzen und grübelnden Gehirne unserer psychisch differenzierten Kulturmenschheit sind ein ebenso drängendes Problem wie die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse. Unser sozialer Optimismus erhofft von der nächsten Folgezeit schon eine soziale Reformation, die ihre Inspirationen ebensogut von der proletarischen Bewegung erhalten kann, wie Luther, Melanchthon und Hutten die ihrigen auch aus der tiefgehenden Bauernbewegung empfangen haben. Das Gelingen einer solchen sozialen Reformation hat aber zur unerlässlichen Voraussetzung, dass sie von einer formalen Idee, von einem sozialen Ideal getragen und beherrscht wird. Dieses neue Kulturideal aber vermag der fatalistisch-atheistische Materialismus unmöglich zu formen, vielmehr erst der Evolutionismus und der aus ihm entspringende soziale Optimismus.

Wir haben an unzähligen Symptomen die nach aufwärts gerichtete Bewegung in der wachsenden Solidarität und zunehmenden Soziabilität des

Menschengeschlechts mit jener Sic
Kalkül überhaupt ermöglicht, n
Zeitalter, insbesondere aber in de
haben wir den gemeinsamen Zu
des Menschengeschlechts aufgezei

Der soziale Optimismus lässt
über die Ergebnisse der sozialen
herigen Ausführungen summiert
machen, noch auch durch weltsc
Vertrauen auf die nach oben weise
geschlechts erschüttern. Wir h
als die heutige zu sein scheint,
bezwang Sokrates, die Rotte Kor
spätgriechische Skepsis, wie sie
um sich griff, hat Christus gebannt
fand in Averroës seinen Meiste
der philosophischen Pastellfigur
geistige Recke Giordano Brun
Skeptizismus eines Montaigne,
wurde von Descartes, Bacon,
ken gewiesen, Pascal und Ba
und Newton entthront, die En
in den Hintergrund gedrängt, und
kleinen Skeptikern, den „Hektike
mal treffend nennt, ihr Sokrates

Der soziale Optimismus sieht
tuellen und moralischen Höherbi
Augen. Das gibt ihm den Mu
Krittlern, welche an dem sozial
skeptisch herumtüfteln, die welthi
gewissen soziologischen Biegung
Menschheit bewegt sich doch! –
geschichtliche Nachweisungen sich
Menschheit nicht etwa neue H
zeigen, sondern nur den schon bes
voraussichtlich weiter zu verfol
Eine ihrer Grenzen sich bewusst
nicht mit dem Anspruch hervortr
Menschengeschlecht genommen, u
ihr Genüge darin zu finden haben

---

[1]) Die allgemeine Struktur unsere
geistigen und sozialen Strömungen des

bestimmten Zeitalters aufzuspüren, den Zeitgenossen gleichsam ihre unausgesprochenen Wünsche von den Lippen zu lesen vermag und solchergestalt jene Fackel darstellt, welche durch ihr bescheidenes Licht der Menschheit im Dunkel des immanent teleologischen Evolutionsprozesses den Weg beleuchtet. Wie wir im Optimismus überhaupt die Philosophie des gesunden Menschen erblicken, so sehen wir im sozialen Optimismus die Philosophie einer gesunden Gesellschaft. Hat erst die Menschheit so viel sozialphilosophische Einsicht gewonnen, dass sie die Richtungslinie ihres Weges an der Form des sozialen Optimismus scharf und genau erkennt, dann wird sie manche Stauungen und Rückfälle, manche Zickzackwindungen und Sackgassen, in die sie sich aus Unkenntnis des Weges immer wieder verirrt, vermeiden können, um festen und sicheren Schrittes dem Endziel der Menschheitsbeglückung durch bewusste, planmässige Höherbildung des Typus Mensch entgegenzugehen.

Namenregister.

Verzeichnis der behandelten Philosophen und zitierten Schriftsteller.

(Die durch gesperrte Schrift bezeichneten Namen deuten auf Philosophen und Soziologen; die übrigen auf Kommentatoren, Literarhistoriker, Uebersetzer u. s. w. Die Ziffern in fetter Schrift geben die Hauptstellen der behandelten Sozialphilosophen an.)

A.

B.



C.

H.



I.

J.

K.



Q.

R.

T.

